ХАИМ КОЭН

ИИСУС – СУД И РАСПЯТИЕ

Иерусалимский
издательский
центр

Хаим Коэн. Иисус - суд и распятие/Перевод с англ. Иерусалим: Иерусалимский издательский центр, 1997.

Существуют ивритский и английский (расширенный) авторские варианты книги, которые переведены на немецкий, испанский, португальский, румынский языки.

Перевод английского варианта: Эммануил Прат

Редактор: Ася Сигал
Корректор: Лена Драгицкая
График: Ольга Котлярова

В оформлении обложки использована картина
Н. Н. Ге "Что есть истина?" (Третьяковская галерея)

Jerusalem publishing centre
P.O.Box 37106, Jerusalem 91370
tel/fax 972-2-6245311

Printed in Israel

ISBN 965-7016-22-3

Посвящается памяти

Моше Змора

Верховного Судьи Израиля

ПРЕДИСЛОВИЕ

Из всех шестидесяти тысяч книг, написанных, как считается, об Иисусе из Назарета в течение последнего столетия[1], лишь в немногих можно обнаружить какой-либо интерес к суду над ним, как будто история этого суда не является частью истории его жизни[2]. Не много книг повествуют как о самом судебном процессе, так и о действующих в нем лицах и о тех, кто его описывал. Книги, написанные юристами, почти отсутствуют. Это удивительно: в истории человечества не было судебного процесса, имевшего такие значительные последствия, как этот. И все же ни один процесс не содержал столь далеко ведущих признаков судебной ошибки, и не было судебного процесса, отзвуки которого не потеряли бы своей силы даже по истечении двух тысячелетий. Ни один судебный процесс не был освещен так неудовлетворительно и неполно.

Все сведения в дошедшем до нас виде, прямо или по приданному им смыслу, внушают мысль, что процесс был не чем иным, как насмешкой над правосудием, а распятие — судебным убийством. Это должно было побудить добросовестного юриста бить в набат, а не впасть в религиозную летаргию столь глубоко, что ни один трезвый юридический довод не в состоянии пробудить его. Эта слепая вера до того сильна, что наибольшая уступка, на которую готовы пойти величайшие либералы католической церкви, — это простить еврейскому народу в целом (в последующих распятию поколениях) вину за активное участие в суде над Иисусом, которое Евангелия и те же «величайшие либералы» непреложно ему приписывают.

Тот факт, что юридическое изыскание исторической и политической сторон суда над Иисусом было предпринято так тщательно

и в таком внушительном масштабе не юристами, а теологами и историками, мог привести законоведов к убеждению, что все уже исчерпано и что на их долю не осталось ничего. Мы благодарны таким ученым, как Моммзен и Шюрер, за их тщательные и большей частью добросовестные изыскания в области еврейских и римских юридических источников. Ни один из их преемников не может обойтись и по сей день без фундамента, ими заложенного. Однако юристу, работающему по их материалам, скоро становится ясным, что это не больше чем фундамент, сырье, которое следует просеять, подвергнуть анализу и оценить, чтобы прийти к правильным выводам. Подобный подход к изысканию заранее предусматривает критическое отношение к материалу без какой-либо предвзятости.

Такого подхода мы, однако, не находим ни в одной из книг, написанных юристами о суде над Иисусом. Даже современный юрист, воспитанный в традициях справедливости и осторожности английского судопроизводства в оценке показаний, не сможет (если он верный последователь Церкви), как правило, освободиться от «евангельской догмы» и найдет «юридический» способ придать евангельским отчетам достоверность судебных показаний. Так, в предисловии к своей книге о суде над Иисусом английский судья пишет, что он разделяет традиционную христианскую веру в то, «что существуют веские исторические и другие показания, вполне оправдывающие убеждение, что авторы Нового Завета были лично осведомлены о происшествиях, ими описанных; что подлинники их рукописей читались и были признаны Апостолической Церковью; и что, когда эти подлинники были утеряны, их заменили достоверные копии; что большая часть Нового Завета была написана до падения Иерусалима в 70 году н. э., а остаток — вскоре после его падения»[3]. Мы постараемся доказать, что предположения уважаемого судьи о сущности и датировании евангельских отчетов ошибочны. Он, однако, признает, что они являются для него делом христианской традиции и, следовательно, неприкосновенны.

Другой известный юрист, бывший главный судья Онтарио, говорит в предисловии к своей недавно изданной книге, что «все, изложенное в четырех Евангелиях, должно приниматься как факт, а расхождения следует рассматривать как разногласия, встречающиеся

в показаниях честных свидетелей. На любое показание влияет наблюдательность свидетеля, сила его памяти, талант изложения, и — когда его показания опираются на слова других — достоверность полученной им информации. Оставим исследователям Библии споры о достоверности Евангелий и о предпочтении той или иной версии того или иного происшествия. Рядовой же человек должен принять евангельские отчеты буквально и рассматривать их как взаимодополняющие. Так я и сделал»[4]. Тут мы находим вполне справедливую осторожность в отношении к экспертам по толкованию и анализу библейских текстов. Однако естественная, казалось бы, необходимость подвергнуть эти тексты анализу полностью отклоняется автором, принявшим их дословно и безоговорочно, как показания достоверных и безупречных свидетелей. Тем самым он преднамеренно закрывает глаза на возможность того, что при строгом и беспристрастном анализе эти показания могут оказаться не заслуживающими доверия. Возможная недостоверность и очевидная непоследовательность евангельских отчетов дают исследователям повод и оправдание отвергнуть описания, не опирающиеся на букву закона и логику, и принять лишь то, что приемлемо разумом и утверждено юридическими навыками того времени.

Сейчас никто уже не оспаривает всерьез тот факт, что в распоряжении авторов Евангелий не имелось прямых показаний очевидцев ареста, суда или распятия Иисуса[5]. Туманное подтверждение этому мы находим в первых строках Евангелия от Луки. Он, однако, опирается лишь на косвенный источник: «Как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова»*) (1:1-4)[6]. Вторую ссылку мы находим в Евангелии от Иоанна, утверждающего, что присутствовавший при распятии «засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (19:35). Это еще одно подтверждение достоверности предания. Однако за отсутствием имени свидетеля оно слишком зыбко и туманно для приемлемого показания[7]. Неоднократно выдвигаемая теория, что четвертый евангелист или Иосиф Аримафейский присутствовали на сессии Синедриона, не находит поддержки даже в

*) Здесь и далее Книги Ветхого и Нового Заветов цитируются по следующему каноническому изданию: Библия/Издание Британскаго и Иностраннаго Библейскаго Общества. Берлин, 1922.

самом Евангелии. Петр же сам исключил себя из списка возможных очевидцев своим троекратным отречением от Иисуса (Марк 14:66 - 72; Матфей 26:69 - 75; Лука 22:55 - 62; Иоанн 18:16 - 17). На заседании Синедриона протокол не велся, а если и был составлен какой-либо отчет, то до нас он не дошел[8]. Никакого сходства между евангельскими рассказами и показаниями свидетелей нет.

Это отрицание евангельских текстов в качестве достоверных показаний не следует объяснять самонадеянным высокомерием юристов, роющихся в технических деталях. В этом отношении юристы находятся в многочисленном обществе теологов и историков, пришедших к выводу, что евангельские тексты не были и не предполагались быть исторической летописью. «Евангелие было написано не с целью указывать дорогу историкам, — говорится в одной недавно изданной книге о суде над Иисусом, — задачи, стоявшие перед евангелистами, были не историческими, а религиозными. Они писали свои отчеты о суде над Иисусом не с целью запечатлеть его для истории. Для них Евангелие было проводником религиозного откровения»[9]. А великий современный теолог в биографии Иисуса из Назарета предупреждает читателей, что если они хотят черпать из Евангелия свои сведения о том, что было сказано и сделано и что произошло, то их ждет разочарование: «Если мы примем безоговорочно традиции, записанные в Новом Завете, мы тем самым подвергнем их чуждому их естеству анализу и истолкуем их как исторические, на что они не были рассчитаны»[10]. Однако, продолжает автор, было бы ошибкой предположить, что Евангелие, при всей своей «исторической небрежности», запрещает независимое исследование того, что действительно произошло. Наоборот, теологические вопросы, возникшие в ходе событий, говорят о крайней необходимости подвергнуть эти события подобной проверке, потому что независимый исследователь ставит перед собой бесчисленные вопросы, на которые Евангелие не имеет ответов[11]. Другими словами, евангельские традиции являются религиозным откровением, но не историографией[12]: все исторические материалы были использованы авторами Евангелий «для снабжения событий деталями и картинностью». В действительности же евангелисты свободно пользовались своей фантазией, «представляя и желая представить не историю, а теологию»[13].

Опираясь на авторитетные источники, можно прийти к заключению, что назначение книг Нового Завета было не только богословским, но и оправдательным. Первое Евангелие (от Марка) было написано между 70 и 72 годами н. э., т. е. через сорок с лишним лет после интересующих нас событий[14]. За ним — Евангелие от Луки — приблизительно в 85 году н. э.[15]. Считается, что Евангелие от Матфея было написано в 90, а Евангелие от Иоанна в 110 году н. э.[16].

В течение второй половины первого и начала второго столетий н. э. христиане были немногочисленной общиной, отчаянно боровшейся хоть за самую малую толику терпимости со стороны римских властей. Те рассматривали упорный отказ христиан поклоняться римскому императору как божеству и их настойчивую веру в невидимого Бога и его Мессию, Христа, как преступление, подлежащее высшей мере наказания[17]. В глазах римлян вина христиан усугублялась их поклонением «преступнику, судимому и казненному по римскому закону за его притязание на власть, превышающую власть самого императора». Разгневанные «непреклонным упрямством» и ревностной верностью христиан «извращенному суеверию»[18], римляне жестоко преследовали их. Для первохристиан не было задачи более насущной, чем убедить римские правительство и общественное мнение изменить свое отношение к новой религии и к ее основоположнику. Признание христианами справедливости римского обвинения Иисуса в повстанчестве против риской власти или упрек римскому правительству за его осуждение и распятие могли лишь добавить масла в пылающий костер ненависти. Следовательно, в жизненных интересах ранних христиан было представить современные Иисусу римские власти положительно настроенными к Иисусу, к его деяниям и учению и ни в коем случае не причастными ни к суду над ним, ни к его казни. Представив римского наместника в Иерусалиме удовлетворенным законностью и невинностью доктрины Иисуса и его действий, евангелисты тем самым сумели бы убедить римлян в том, что гонение на христиан в Риме за их приверженность к этой доктрине несправедливо и лишено всякой основы. Это и было, по нашему мнению, причиной, побудившей евангелистов освободить Понтия Пилата от всякой ответственности

за распятие Иисуса, взвалив ее на плечи евреев, равно ненавистных и римлянам и христианам[19].

В то время как христиане-иудеи видели в Иисусе мученика, приговоренного и распятого ненавистным римским прокуратором, христиане-неиудеи, жившие в Риме и «хорошо знавшие, что много тысяч еврейских повстанцев погибли смертью Иисуса из-за того, что они отрицали право Рима господствовать над их страной», никак не могли отождествить распятие преступника, судимого и казненного римскими властями в дальней провинции, с якобы божественным актом спасения[20]. Поэтому реабилитация римского прокуратора, легитимация Иисуса и устранение несовместимости новой религии с римским правом требовались не только римлянам, но и христианам-неиудеям, проживавшим за пределами Иудеи.

Рассматриваемые в этом свете, все «фантазии» и «исторические небрежности» приобретают новые свойства: дав правдивый отчет о том, что Иисус был судим, осужден и казнен в соответствии с римским правом по обвинению в преступлении, караемом высшей мерой наказания, авторы Евангелий подвергли бы существование новой религии смертельной опасности. Даже если вся правда об Иисусе была им известна, они не осмелились бы огласить ее. Свое призвание они видели не в составлении точных судебных отчетов, а в спасении своей религии от гибели. Не говоря уже о физической опасности, которой подвергался каждый христианин, и о вполне законном и понятном инстинкте самосохранения, опасение за самое существование новой религии оправдывало принятие самых крайних мер. Это был не первый и (увы!) не единственный случай, когда во славу Божью и для победы истинной веры все, в других случаях строжайшие, запреты были нарушены, и справедливость и правда попраны. По сравнению с преступлениями и зверствами, совершенными в течение последующих веков во имя этого идеала, искажения исторических фактов авторами Евангелий могут показаться непосвященному обозревателю вполне невинными[21]. Тут эти искажения не только диктовались крайней необходимостью, но и правдивость рассказов, дошедших до евангелистов, или списанных ими (не без отклонений) с более ранних текстов, не была принята ими *bona fide*.

Другое обстоятельство, ставящее под вопрос историческую достоверность евангельских отчетов, — это природная склонность авторов, не получивших исторического образования и не претендовавших на него, перенести обстоятельства, ими лично пережитые, и персонажи, им лично знакомые, в описываемую ими эпоху. Для них было само собой разумевшимся фактом, что раввины, книжники и старейшины Иерусалима времен Иисуса были двойниками раввинов, книжников и старейшин, встречавшихся им в еврейских общинах Рима или Александрии два, три поколения спустя. Но главной их ошибкой было предположение, что отношение современных им раввинов к христианству было тем же, что и отношение их иерусалимских предшественников к Иисусу. Они не приняли во внимание, что соперничество иудаизма с христианством возникло намного позже смерти Иисуса и что отношение иудаизма к его растущему в силе противнику было иным, чем к пророку и проповеднику из своей среды. Чем многочисленнее становились последователи христианства, чем глубже пускало оно корни, чем шире становилась несовместимость принципов иудаизма с христианской, главным образом павловской, теологией, тем острее и громче выражалась к нему ортодоксальная еврейская враждебность.

Итак, авторы Евангелий привыкли видеть раввинов и книжников, исполненных ненависти к христианству[22], такими, какими они были в их эпоху, предположив, что иерусалимские первосвященники, старейшины и книжники (Марк 14:53) ничем от них не отличались. Они описывали их такими, какими видели современных им местных евреев, не сделав попытки проверить — похожи ли они, хотя бы по их отношению к Иисусу, на своих предшественников. Нет ничего удивительного в том, что описание евангелистами поведения иерусалимских первосвященников, старейшин и книжников на суде над Иисусом соответствовало их представлению о местных современных им евреях[23].

Таким образом, принимая как факт уязвимость достоверности евангельских текстов в свете их целей и ориентации, мы должны задать себе вопрос: опирались ли их авторы и могли ли они опираться на достоверные устные или письменные источники хотя бы некоторых событий, ими описанных. Если да, то можем ли мы опознать эти

источники, установить их достоверность и отобрать их для обоснования наших утверждений? Поиски таких источников более столетия занимали ученых, почти не сомневавшихся, что Евангелиям предшествовали «кое-какие более или менее отрывочные письменные отчеты об евангельской традиции»[24]. Лука свидетельствует о том, что «уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях» (1:1), но мы не знаем, предшествовали ли они евангелистам и снабдили ли они их ссылками на достоверные источники. Считается, что изречения Иисуса (так называемые *Logia*) находились в распоряжении, по крайней мере, Луки и Матфея, и предпринимались попытки их восстановить[25]. Однако изречения эти не могли иметь никакого отношения к суду и распятию Иисуса. Что же до разбираемых нами событий, то существование и содержание каких-либо записей, их подтверждающих и датированных до 70 года н. э., является догадкой.

При окончательном анализе дело сводится к следующему: предания были, очевидно, устными и относились к первому поколению учеников Иисуса. Об этих преданиях было справедливо сказано: «они были переданы в отдельности, распространены самостоятельно и собраны в одно целое людьми, занявшими позиции, совершенно чуждые самим материалам»[26].

По мнению историка второго века Папия, «Марк вполне позволительно записал события так, как он их помнил», не очень заботясь об их достоверности, а сам Папий, «в отличие от большинства людей», «чувствовал себя вполне свободно не с теми, кто мог рассказать многое, а с теми, кто просеивал эти материалы и проповедовал правду».

Этой информацией мы обязаны Евсевию (260-340), заметившему, что «Папий пришел к своим заключениям путем неправильного толкования отчетов апостолов и не поняв сказанного ими на своем мистическом и символическом языке, потому что, судя по его книгам, это был человек интеллекта невысокого»[27]. Знаменательно, что источники и методика евангелистов возбуждали сомнения и прения уже в ту раннюю пору, и нет ничего удивительного в том, что они продолжают возбуждать их и по сей день[28].

Но даже если мы потеряли надежду подтвердить действительность предлагаемых нам преданий на основании внешних показаний, не следует все же отказываться от попытки сделать это при помощи других критериев. Одним из них является, например, тождественность описания данного происшествия во всех четырех Евангелиях: если все четыре евангелиста приняли и повторили описание данного происшествия, можно предположить, что в их распоряжении был достоверный и убедительный источник. Другим доказательством достоверности отчета может служить объективная возможность происшествия в данных условиях и в соответствии с его описанием[29]. Возможно и доказательство от противного: к рассказу о событии, найденному в раннем Евангелии, но отвергнутому одним или всеми последующими евангелистами, следует отнестись с осторожностью. Происшествия же, которые не могли фактически случиться при описанных ими обстоятельствах, можно считать скорее игрой воображения, чем действительностью.

Трудно определить, какое предание, описанное в Евангелиях, подтверждается всеми четырьмя евангелистами: разногласий и противоречий много, и некоторые из них касаются предметов столь существенных, что подчас кажется, будто речь идет о совершенно различных происшествиях и личностях. Временами Иисус в Евангелии от Марка ничуть не похож на Иисуса в Евангелии от Иоанна: «Они говорят иначе, действуют иначе, умирают иначе»[30]. Для нашей цели нет ничего важнее традиций и обычаев, окружавших события, приведших к распятию. Именно в этом отношении Евангелия полны непримиримых противоречий и разногласий. Мы стоим перед выбором между ночным судом в Синедрионе (Марк 14:55-64), судом ранним утром (Лука 22:66-71) и отсутствием суда вообще (Иоанн 18:19-21). Не менее различны друг от друга и детали суда у Пилата. Эта дилемма стала бы еще неразрешимее, начни мы толковать отчет, данный одним евангелистом при помощи отчета, данного другими евангелистами[31]. Подобный прием незаконен и скорее запутает вопрос, чем осветит его.

Толкователи Библии и критики утверждают, что они могут отсеять достойное доверия от неприемлемого, принимая один вариант за достоверный подлинник и отвергая другой как искаженную

подделку. Подобный способ недоступен непредубежденному рядовому читателю, готовому оказать каждому варианту одинаковое доверие. Критические толкования Библии не привлекают читателя потому, что толкователи и критики лишь усиливают противоречия, находящиеся в самих текстах, своими порой непримиримыми разногласиями.

Вместо того чтобы положиться на то или иное толкование, мы рассмотрим каждый вариант, как он того заслуживает, не пренебрегая ни одним из них при всей кажущейся его необоснованности.

Немало преданий пользуются доверием всех четырех евангелистов, и, таким образом, выдерживают первое испытание. Из непосредственно касающихся нас происшествий подобным единогласием пользуются следующие: Иисус был арестован ночью; евреи присутствовали при аресте и принимали в нем участие; после ареста его привели в дом первосвященника; следующим утром евреи передали его Понтию Пилату; на вопрос Пилата: «Ты Царь Иудейский?» — Иисус ответил: «Ты говоришь» (или: «От себя ли ты говоришь это?»); Пилат «предал» его на распятие; он был распят римскими солдатами вместе с двумя другими приговоренными к смерти; к кресту была прибита надпись: «Царь Иудейский».

Наше исследование покажет, что эти предания выдерживают и второе испытание: они объективно благоразумны и приемлемы, потому что при обстоятельствах и в условиях, нам известных, они могли произойти. В этом отношении они отличаются от других преданий, пользующихся согласием всех четырех евангелистов. Мы докажем, например, что эпизоды с Иудой Искариотским и Вараввой не могли произойти так, как они описаны, и, следовательно, не могут быть приняты как объективно возможные.

Нашей исходной позицией будет предпосылка, что события, одинаково описанные всеми четырьмя евангелистами и подтвержденные независимыми источниками как возможные при известных нам обстоятельствах, действительно произошли. Рамки, таким образом сформированные, должны будут заполниться деталями.

Тот факт, однако, что данное событие могло произойти, отнюдь не означает, что оно в действительности произошло. Нас интересует не столько историчность события, сколько достоверность показания. Показание, принятое нами за достоверное, станет исходной точкой

для дальнейшего изыскания — ядром, вокруг которого мы построим потенциально достоверную версию данного эпизода. Например, если мы примем арест Иисуса за неоспоримую исходную точку, сразу же возникнут вопросы: кто дал приказ арестовать его и для какой цели? Или: неоспоримость факта, что Иисуса привели к Понтию Пилату, остается неокончательной до тех пор, пока мы не узнаем, что произошло (или могло произойти) перед тем, как он был передан в руки римского прокуратора.

Не следует также вмешиваться в непрекращающийся веками спор об историчности или неисторичности самого Иисуса, его пастырства или тех или иных эпизодов его биографии или биографии Понтия Пилата как правителя Иудеи. Еврейские сторонники неисторичности Иисуса неоднократно старались вычеркнуть не только христианское учение о конечных судьбах мира и человека, но и христологию как таковую голословным отрицанием существования и распятия Иисуса. Нееврейские сторонники этой теории постоянно ссылались на туманность евангельских преданий и на отсутствие каких-либо внешних показаний[32]. Руссо же предупредил нас, что отрицание историчности Иисуса не более чем нежелание попытаться преодолеть трудности, перед которыми нас ставят противоречия евангельских показаний. Более того, «такие вещи не выдумываются просто так»[33]. Мы можем согласиться с великим современным протестантским ученым, сожалеющим, что «мы не в состоянии узнать ни характера Иисуса, ни его биографии или личности; ни одно из его изречений не может быть принято как подлинное»[34]. По его мнению, «в итоге мы не знаем о нем ничего»[35]. Тем не менее он однозначно утверждает, что «нет никакого основания для малейшего сомнения в существовании Иисуса. Историчность его не нуждается в защите»[36]. Признание недостатков или даже отсутствия всякой ценности многих источников отнюдь не отрицает историчности Иисуса. Выходит, что, несмотря на крайне скептическое отношение к источникам, предания, найденные объективно вероятными, выявляют Иисуса (даже людям, лишенным эмоциональных или религиозных побуждений) как фигуру вполне живую и достойную восхищения.

Мы будем вынуждены признать неисторичность определенных событий, доказав, что они ни в коем случае не могли произойти так, как были описаны. Наше испытание «объективной очевидностью»

подразумевает отрицание «объективной неправдоподобности» и, следовательно, невероятности. Если определенное событие или его толкование не соответствует установленным фактам, логическому мышлению или известным нам религиозным или политическим течениям, мы будем исходить из того, что люди вряд ли действовали неестественно и вопреки своим интересам. Найдя отчет тенденциозным или пристрастным, мы сможем отличить надежное от ненадежного, приемлемое от недопустимого лишь путем испытания каждой его детали в свете законов и обычаев того времени, какими мы их знаем из независимых источников[37]. Правда, при подобном испытании одинаково вероятны как отказ от одного якобы достоверного отчета, так и принятие другого, явно нелогичного. Например, приняв как достоверное предание, что Иисус после ареста был доставлен в дом первосвященника, мы отвергнем евангельское объяснение, почему он был туда доставлен. Какие бы причины или намерения ни таились за тем или иным действием, толкования докладчиков всегда рассматривались критиками с осторожностью; и если докладчик был известен тенденциозностью своих отчетов, его толкования были обречены на недоверие, несмотря на всю внешнюю точность описания событий. Если это применимо к современной истории, оно тем более применимо к «истории», написанной две тысячи лет тому назад. Во многих случаях евангелисты опираются на предания не только для описания, но и для толкования того или иного происшествия. Эти толкования можно вполне законно отвергнуть, оставив фактический материал в силе. Кроме того, само предание может исходить из ложных или искаженных источников.

В поисках достоверности и значения описанных событий и кроющихся за ними соображений и целей следует обратить внимание больше на действующих лиц, чем на докладчиков. Сегодня наши знания о действующих в Евангелии лицах намного обширнее знаний, имевшихся в распоряжении докладчиков: мы знаем многое об их законах и обычаях[38], о религиозных и светских противоречиях, об образе их мышления и реакции, о раздорах, об их политических вожделениях и надеждах и о крушении этих надежд. В свете этих знаний мы постараемся понять их поведение и объяснить их побуждения, придя таким образом к восстановлению событий такими, какими они могли оказаться в действительности. Это может,

конечно, привести к заключению, что если описанные в Евангелиях события действительно произошли, то произошли они именно так, ибо не могли произойти иначе.

Юристу дана привилегия не принимать предложенный ему факт безоговорочно. Он считает своим долгом вникнуть в показания, найти и выявить их источник и оценить их достоверность, прежде чем признать данный факт доказанным[39]. Ни репутация маститых историков и ученых глубокой древности, ни авторитет и священная неприкосновенность Писания не могут помешать ему исполнить свой долг: взвесить и оценить каждую деталь показания по достоинству. Подобное дознание лишено малейшего неуважения к рассматриваемому материалу. Взгляды величайшего гения или святейшего из людей подлежат беспристрастной критической оценке. Ведь многие из этих книг удостоились стать неприкосновенными и неоспоримыми лишь благодаря поздним канонизаторам. Подлинная ученость (включая богословскую) всегда считала себя вправе и обязанной исследовать фактическую подоплеку евангельских отчетов, невзирая на возможность столкновения между результатами исследования и библейскими текстами. Эту позицию заняло современное христианское богословие по отношению к евангельскому описанию жизни и смерти Иисуса. И это мужество, и воображение некоторых крупных богословов нашего времени, готовых пересмотреть и исправить укоренившиеся ошибки и предвзятости, вдохновили меня предпринять во всеоружии современной юридической методологии исследование суда над Иисусом и его смерти.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

РИМЛЯНЕ

Иисусу было четыре года, когда умер царь Ирод, иногда именуемый Великим. Неизвестно, приказал ли царь незадолго до своей смерти умертвить в Вифлееме всех мальчиков до двухлетнего возраста или не приказывал (Матфей 2:16); неизвестно также, бежали ли родители Иисуса от его гнева и жестокости в Египет или не бежали (2:13-14). Одно лишь не оставляет никакого сомнения: смерть Ирода, как он сам это и предвидел[1], была для народа большим облегчением и радостью[2]. Он был деспотом безудержной и беспредельной лютости. Его притеснения и преследования распространялись не только на действительных или воображаемых врагов, но и на людей, подозреваемых в малейшем намеке на неповиновение или несогласие, в том числе и на самых близких родственников. Однако больше всего, даже больше его бессмысленной жестокости, евреев возмущало вопиющее нарушение им законов и традиций иудаизма и ущемление прав еврейских судебных учреждений[3]. С его смертью народ вздохнул с облегчением и многие беглецы вернулись домой, окрыленные новыми надеждами (Матфей 2:19-21).

Их, однако, ожидало горькое разочарование. Ирод, несмотря на свое идумейское происхождение, был евреем и еврейским царем (хоть и посаженным на трон римским императором). Одно положение — быть подвластным соплеменному, пусть вассальному, царю, другое — быть порабощенным чужеземным завоевателем-язычником. Когда разгорелась борьба за престол между двумя наследниками Ирода, римский император умиротворил их, выделив одному территорию на севере, другому на востоке страны. В Иудею же он

отправил прокуратора, облеченного императорскими полномочиями, т.е. безграничной властью.

Иудея вообще, и Иерусалим в частности, пользовались у римлян недоброй славой очагов повстанчества и непокорности. Во всей империи не было, пожалуй, провинции, в которой римляне были так ненавистны населению, как в Иудее. Вполне справедливо замечено, что ненависть эта мотивировалась не столько патриотическими побуждениями, сколько религиозными[4]. Для евреев Иудея была святой землей. Иерусалим — еще более святым городом. Наисвятым же местом для них был Храм. Присутствие в нем ненавистных язычников было осквернением и не знающим прощения оскорблением, нанесенным невидимому, но вездесущему Богу, избравшему этот Храм своим святилищем. Евреи никогда не скрывали своей ненависти к римлянам, и те знали, что имеют дело с фанатиками, отрицающими божественность императора и законность римской власти в Иудее и остающимися верными до конца своему Богу-призраку.

Когда после смерти Ирода император назначил командира иерусалимского гарнизона временным комендантом столицы, евреи решили, что «пришло время вернуть независимость своих предков»[5]. Тем более что новый, постоянный прокуратор еще не был назначен. Внезапность и ярость натиска повстанцев были так велики, что им почти удалось опрокинуть римский гарнизон и выбить его из города. В последний момент, однако, римляне подожгли Храм. В пожаре погибли тысячи евреев. Оставшиеся в живых сложили оружие и были взяты в плен[6]. Прокуратор Сирии, Вар, послал в Иерусалим подкрепление и приказал распять две тысячи повстанцев[7].

Подобные зверства не способствовали повышению авторитета и популярности римского присутствия в Иудее. Напряженность достигала предела, и новую вспышку мятежа можно было ожидать в любую минуту. Будучи жизненно заинтересованным в сохранении римского владычества в Иудее (не только по причине поддержания своего престижа) и не найдя среди евреев подходящего правителя-марионетки, достаточно сильного для наведения порядка и защиты римских интересов, император решил подыскать среди своих генералов и администраторов решительного человека, которому можно было поручить править этой мятежной страной.

В течение последующих тридцати лет Иудеей правили римские прокураторы. Вне зависимости от срока своей службы каждый из них считал своим долгом безжалостно подавлять любое сопротивление воле Рима. Был у них и другой, присущий им всем личный интерес, не менее строго ими соблюдаемый: нажить в течение срока своей службы как можно больше богатства[8]. Иудея в этом отношении не отличалась от других римских провинций, и аппетит прокураторов на наживу был одинаков везде. Разница состояла лишь в том, что Иудея была беднее других провинций, и разгул грабежей ощущался здесь намного болезненней. Налоги никогда и нигде не внушали населению любовь к властям. Налоги же, собираемые чужеземным поработителем и не дающие налогоплательщику никакого возмещения, кроме издевательства и презрения, могут побудить его на самые отчаянные поступки. Не менее возмутительными были и способы поборов. Установленных норм не существовало, и никто не знал заранее, сколько и за что ему придется платить. Зная, на что пойдут его деньги и какую пользу они принесут ему, человек мог бы принять это как неизбежное и естественное мероприятие администрации. Но налогообложение было вполне произвольным[9] и порой принимало пропорции конфискаций. Сборщики налогов зачастую не отличали собственные карманы от императорской казны[10] и взимали «больше, чем было назначено» (Лука 3:13). Людей, которых уже обобрали дочиста и у которых не осталось средств оплатить очередной налог, бросали в тюрьмы. Сборщик налогов вполне заслуженно отождествлялся с вором и вымогателем[11]. Ни один уголовник не считался столь опасным, как эти официальные грабители, облеченные правительственными правами и неприкосновенностью.

Как в Талмуде, так и в Новом Завете сборщики налогов воспринимались как «грешники», с которыми уважающие себя евреи, как, например, фарисеи, не сели бы за один стол. Их — «мытарей» — Иисус называет «больными» (Матфей 9:12). Еврей, сотрудничавший с римлянами, считался преступником и отщепенцем, лишенным права свидетельствовать в суде[12]. Даже его родственники, не сумевшие предотвратить семейного позора, заподозривались в сотрудничестве с врагом[13].

Подобного рода бойкот распространялся на самих римлян еще строже. Рассказ в Евангелии от Иоанна о том, что евреи отказались войти во дворец Пилата, «чтобы не оскверниться» (Иоанн 18:28), хотя и не относится к делу в настоящем контексте, но проливает свет на крайнее нежелание евреев находиться в римском жилище. В другом случае упоминается, что Петр вошел в дом римского сотника Корнилия, и, несмотря на то, что Корнилий описывается как человек «благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим» (Деяния 10:2), Петр сказал ему: «...вы знаете, что иудею возбранено сообщаться или сближаться с иноплеменником» (Деяния 10:28), и счел нужным объяснить причину своего нарушения этого запрета. Для евреев римлянин, незнакомый с правилами сложного ритуала омовения, был «нечист» не только в прямом смысле слова: он был воплощением разврата, чувственности, угнетения, — т.е. всего противного еврейской этике. Еврей не только не вошел бы в римское жилище, но и не дотронулся бы до римлянина, не говоря уже о рукопожатии. Замечание Тацита, что евреи «смотрят на весь мир с враждебной ненавистью»[14] совершенно точно определяет их отношение к римлянам. Не менее точно Тацит определяет и полярное расхождение евреев и римлян по отношению к духовным ценностям: «все, что для нас свято, для них [евреев] богохульно»[15]. Когда он писал эти слова, еврейское сопротивление было окончательно сломлено и от еврейской независимости не осталось и следа. На чужбине евреи держались от римлян по мере возможности подальше, и отношение к ним было, как и прежде, враждебным. Однако это было ничто по сравнению с открытым отвращением и презрением, которыми они дарили римлян на родной земле.

Не так-то просто и приятно было римскому официальному лицу, представляющему империю в оккупированной стране, чувствовать себя не только ненавистным и презираемым, но и отщепенцем, которого сторонятся и избегают, будто он зачумленный. Римские офицеры, подобные богобоязненному и благочестивому Корнилию, были редким исключением, но даже на них распространялся запрет на всякое «сообщение и сближение» с римлянами. Корнилий якобы принял этот запрет без особой обиды, но, очевидно, и тут он был исключением. Из того, что мы знаем о римских прокураторах в Иудее вообще, и о Понтии Пилате в частности, можно заключить,

что подобное к ним отношение повергало их в слепую ярость. Хуже всего, однако, было сознание, что эта ненависть была не естественным самопроизвольным отношением побежденных к присутствию и провокациям победителей, а законом и линией поведения, исходящими из впитанного с молоком матери чувства превосходства своей религии и личной чистоплотности. Прокуратор, способный оставаться безразличным к подобным обстоятельствам, должен был обладать сверхъестественным терпением, которое вряд ли характеризовало кого-либо из римских чиновников в Иудее, и менее всего Понтия Пилата.

В 25 году н. э. император Тиверий назначил Пилата своим наместником в Иудее. Первым делом, по словам Иосифа Флавия, новый прокуратор решил «продемонстрировать свое презрение к еврейским законам»[16] Одной из основ еврейской религии является заповедь: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли» (Исход 20:4; Второзак. 5:8). Римским же древним обычаем было всенародно выставлять изображения своего обожествленного императора в виде портретов, скульптур и т.д. на монументах, на правительственных зданиях, на штандартах и т.п. Понтий Пилат поместил штандарты с изображениями императора в Святом городе, Иерусалиме. В отличие от своих предшественников, он решил пойти на риск, хоть и понимал, что подобный шаг, да еще в Иерусалиме, не мог пройти гладко. Пилат был хитер: не желая подвергать своих солдат опасности, он внес штандарты глубокой ночью, и, когда на следующее утро жители Иерусалима проснулись и увидели, что город разукрашен богохульными портретами, римские солдаты находились уже в своих бараках, в безопасности[17]. Кроме желания уязвить евреев, у Понтия Пилата была, очевидно, и другая цель: проучить этот строптивый народ и наглядно показать ему — то, что было приемлемым и само собой разумеющимся для других народов, подвластных Риму, должно стать приемлемым и само собой разумеющимся и для евреев. Имеют же и другие народы свой культ, не менее обязательный для них, чем еврейский для евреев. И все же они согласились (волей-неволей) принять изображения императора в своих городах[18], не менее святых для них, чем Иерусалим для евреев. Никаких поблажек! Он поставит

их перед свершившимся фактом, который даст им понять, что пришла пора нового режима. Они должны знать, кто является их полновластным повелителем, воле которого им следует в их же интересах подчиниться.

Надо полагать, что легионеры в своих бараках ждали рассвета. Однако восстания не последовало: то ли евреи решили предотвратить кровопролитие, отлично зная, что римляне готовы на этот раз безжалостно подавить любое сопротивление; то ли они отнеслись к Пилату как к неиспытанному еще новичку, которому следует дать возможность изменить свое поведение, прежде чем порвать с ним отношения. Иосиф Флавий описывает, как толпы людей из Иерусалима и окрестных селений отправились в резиденцию прокуратора в Цезарее. Путешествие, очевидно, длилось несколько дней, и по дороге к делегации присоединялись все новые люди. Единственным местом, способным вместить подобную толпу, оказался стадион Цезареи, куда, по приказу Пилата, их и загнали. Мы читаем, что евреи умоляли Пилата вынести штандарты из Иерусалима, но Пилат отказал им в этом, «потому, что это было бы оскорблением императору». Евреи продолжали настаивать, и в течение шести дней и шести ночей неподвижно лежали на земле. На седьмой день «Пилат приказал солдатам спрятаться под платформой стадиона и внезапно окружить евреев железным кольцом. Он угрожал им, что если они не уйдут сейчас же подобру-поздорову, то солдаты перебьют их всех до одного. Тогда евреи обнажили шеи и ответили, что они скорее умрут, чем допустят поругание своих святых и мудрых законов»[19]. По другой версии, Пилат просил их добровольно принять изображения императора в их городах, но они, обнажив свои шеи, вскричали, что «они скорее дадут убить себя, чем нарушат свои законы»[20]. Обе версии дополняют друг друга: евреи отказались уходить и не отступили от своих требований убрать императорские штандарты. Несмотря на то (а может быть, именно потому), что евреи были безоружны и Пилату нечего было опасаться ни за себя, ни за солдат, он не выполнил своей угрозы, а приказал легионерам ретироваться. Флавий пишет, что «Пилат не мог не восхититься верностью евреев своему закону и приказал вернуть штандарты в Цезарею»[21].

Вполне справедливо считается, что в этом эпизоде Иосиф Флавий старается представить как римского прокуратора, так и свой народ, евреев, в самом выгодном свете перед римским читателем[22]. Удивительно, что евреи, обычно не воздерживавшиеся от стихийного мятежа в ответ на малейшую римскую провокацию, на этот раз ограничились хорошо организованным мирным массовым маршем в дальнюю Цезарею. Не менее удивительно и то, что Пилат, пославший армейский контингент в Иерусалим и поместивший там штандарты по тщательно задуманному плану, теперь, когда этот план удался, был внезапно впечатлен «постоянством» евреев и кротко уступил им. Ведь именно это «постоянство», эта «упорная настойчивость» и были причиной его желания «проучить евреев». Так что его поведение, как его описывает Флавий, кажется нам лишенным всякой логики. Быть может, историк дал нам неполный отчет о событиях. Быть может, в Иерусалиме вспыхнуло восстание и римские силы потерпели там поражение; быть может, Пилат получил из Рима инструкции временно не обострять отношений с туземным населением на религиозной почве. Во всяком случае, тот факт, что первое столкновение между прокуратором и евреями окончилось победой последних, мог только обострить его ненависть к ним и превратить ее в безотчетный гнев.

Что же касается евреев, то организаторы мирного похода на Цезарею не могли не принять во внимание, что их мероприятие чревато серьезными опасностями и может рассматриваться римлянами как организованное официальными еврейскими кругами восстание. Одно было рассчитано правильно: Пилат не хотел начинать свое правление массовым избиением мирных, невооруженных демонстрантов. Не исключено и то, что он получил инструкции из Рима сдержать себя. Демонстранты, несомненно, не менее своих вождей в Иерусалиме были удивлены быстрым и благоприятным для них исходом дела, и прием этот послужил примером для подобного же мероприятия[23], прошедшего опять-таки успешно 25 лет спустя. Евреи остались в том же положении и при последующих прокураторах, и это доказывает, что неудача, постигшая Пилата, не побудила его преемников прекратить попытки помещать изображения императора не только на улицах и стенах Иерусалима, но даже и в самом Храме[24]. Ранние христианские источники утверждают, что

сам Пилат поместил бюст императора в Храме[25], но это утверждение, очевидно, опирается на «смутные воспоминания»[26] и нигде не находит подтверждения.

Когда Пилат решил построить акведук для расширения сети водоснабжения Иерусалима, он, естественно, обратился к храмовой казне за субсидированием этого проекта. Сделал он это, однако, не в форме переговоров о добровольных или хотя бы полудобровольных пожертвованиях, а путем недопускающего возражений изъятия нужной ему суммы. Евреи, разумеется, взбунтовались, или, по мягкому выражению Флавия, «были недовольны», и «тысячи людей сбежались и громким голосом требовали, чтобы он от этого акта воздержался». В ответ Пилат «послал сильный отряд солдат, одетых в туземное платье, с дубинками, спрятанными под одеждой». Солдаты незаметно окружили толпу, и, когда евреи отказались разойтись и продолжали осыпать римлян бранью, Пилат «дал условный сигнал, и легионеры набросились на демонстрантов (а заодно и на мирных горожан) с яростью, намного превышавшей намерения Пилата. Евреи продолжали упорствовать, но они были безоружны, и сопротивление было сломлено. Многие погибли. Многие были уведены в плен. Так был подавлен этот мятеж»[27]. Флавий заключает свое повествование словами: «тяжесть потерь повергла народ в молчание»[28].

Флавий не упоминает о причине, заставившей Пилата прибегнуть к маскировке солдат вместо того, чтобы открыто и прямо подавить восстание. Очевидно, он не хотел такого зверского избиения толпы мирных граждан[29], за что говорит и то, что, вооружив солдат дубинками, а не мечами, он имел в виду скорее полицейское, чем военное действие. Мы склонны считать, что его план был чисто стратегическим: для открытого столкновения с многотысячной толпой требовался гораздо более сильный контингент войск, чем в случае коварного удара изнутри. Знаменательно и то, что солдаты были переодеты в евреев: для римлян как таковых вмешаться в толпу евреев было далеко не безопасно. Хотя в глазах Пилата подобный маневр был ниже достоинства римского прокуратора, но цель — подавить восстание без римских потерь — оправдывала средства.

О третьем серьезном столкновении с Пилатом (тоже связанным с Храмом) мы находим туманный намек в Евангелиях. Когда Иисус был в Иерусалиме, «в это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их» (Лука 13:1). Предполагается, что Пилат готовился учинить погром галилеянам, пришедшим в Иерусалим на праздник. Тут, однако, отсутствует какое-либо объяснение причины, побудившей Пилата на подобное действие. Очевидно, эти галилеяне были мятежными зелотами, и, действительно, в поздних христианских источниках зелоты отождествляются с галилеянами[30]. Быть может, в Иерусалиме происходили беспорядки и Пилат решил подавить их неожиданным ударом, во время молитвы в Храме[31].

В том же контексте Иисус говорит о тех восемнадцати человеках, на которых упала башня Силоамская и побила их (Лука 13:4), загадочные слова, быть может, относящиеся к постройке того же акведука[32]. Считают, что это происшествие сходится с отчетами Иосифа Флавия о восстании против этого проекта[33]. Однако эта теория кажется несостоятельной из-за огромной разницы не только в числе жертв, но и в местонахождении башни и акведука. Не исключена также возможность, что Пилат был ошибочно принят за другого прокуратора, при котором это случилось[34]. Намного более вероятно, что слова Иисуса, принятые в их контексте, относятся к очередному кровавому погрому, учиненному Пилатом в Иерусалиме, когда снова погибли тысячи невинных жертв[35].

Заключительное столкновение Пилата с евреями происходит по менее серьезной причине — из-за повешенных на стенах дворца Ирода «золотых щитов» без изображения императора, носящих лишь краткую надпись с именами — Пилата и посвятившего ему эти щиты. Подобные предметы могли показаться невинными даже самому строгому еврейскому законнику. Но, очевидно, это было не так, и еврейская делегация, возглавляемая четырьмя князьями из семьи Ирода, просила Пилата удалить эти щиты, ссылаясь на то, что они нарушают местные традиции, которые уважались другими царями и императорами. Здесь евреи представлены

якобы раздираемыми между верностью императору и своей религии. Они просят Пилата не доводить людей до мятежа и не пользоваться Тиберием как предлогом

для оскорбления еврейского народа. Они требуют от Пилата предъявить полномочия для своих действий и угрожают апеллировать к самому императору, которого они многозначительно называют своим господином. Эта угроза глубоко обеспокоила Пилата, опасавшегося, что его плохое управление Иудеей станет таким образом известным Тиверию, который привлечет его за это к ответственности[36].

Пилат не сдался, и евреи действительно пожаловались на него императору. Тиверий был якобы «сильно разгневан» жалобой и выразил Пилату резкое порицание «за его необдуманное новшество»[37]. Совершенно невероятно, что император стал бы вмешиваться в решения своего наместника по такому незначительному поводу, и нам кажется, что весь этот эпизод был описан в послании еврейского князя Агриппы к императору Каю для заключительного замечания: «таким образом традиционная римская политика по отношению к Иерусалиму была соблюдена»[38]. Кай был приемным сыном Тиверия и его преемником. Вполне естественно, что вассальный князек обращается в льстивых выражениях к своему императору-благодетелю.

Агриппа был, конечно, заинтересован отметить, что «традиционная римская политика по отношению к Иерусалиму» была великодушна и терпима, невзирая на отсутствие гибкости у того или иного прокуратора. Римская политика, конечно, не была так уж великодушна, как описал ее Агриппа, но, с другой стороны, в этом случае поведение Пилата не было так уж своевластно. Дворец Ирода был зданием, не имевшим никакого религиозного значения. После его смерти он служил иерусалимской резиденцией римских прокураторов, и у Пилата не было никакой видимой причины воздержаться от показа на его стенах вполне невинных, хоть и типично римских украшений. Вообще же ни еврейские религиозные органы, ни еврейская общественность не изъявили и не могли изъявлять подобного протеста: ни тех, ни других золотые щиты на стенах резиденции римского прокуратора не задевали больше, чем сама резиденция как таковая.

Истинную причину протеста подсказывает именно то, что делегация возглавлялась членами семьи Ирода: не кто иной, как само семейство Ирода, которому номинально принадлежал дворец, могло

быть возмущено выставлением щитов, портивших фасад прекрасного здания. Пытаясь убедить Пилата убрать щиты, они подкрепляли свои доводы еврейскими законами. Доводы эти, точность которых он не смог проверить, должны были, по их мнению, безотказно на него подействовать. Одно лишь могло повлиять на Пилата и не нуждалось в проверке: доступ иродианской знати к императору. Однако если Пилат, зная это, все же отказал им в их прошении, он тем самым выразил свою к ним «враждебность», о которой упоминается в Евангелии от Луки (23:12).

О том, что при Тиверии римская политика была не так уж ласкова и терпима по отношению к Иерусалиму и что император не испытывал особой любви к евреям, мы знаем из римских источников. Тиверий упразднил «еврейский культ» и заставил всех последователей этой «суеверной религии» сжечь все свои ритуальные облачения и предметы. «Евреи, способные носить оружие, были призваны на военную службу в подразделения, находившиеся в районах, где свирепствовали эпидемии. Люди же, по возрасту не подлежащие военной повинности, высылались в дальние провинции без права вернуться в Рим. Нарушившие этот запрет отдавались в рабство»[39]. Эти меры полностью отражали характер и образ мышления императора, что подтверждалось введением подобных им репрессий и по отношению к носителям других, чуждых римскому, культов, а так же к звездочетам и кудесникам. Евреи не были исключением.

Жалоба Тиверию на Пилата за то, что он поместил римские щиты на стенах своей резиденции в Иерусалиме, не только не тронула бы его, но, вероятнее всего, окончилась бы конфискацией дворца римскими властями и лишением князей их титулов. Именно такая участь постигла вельмож в испанской, галлийской, сирийской и греческой провинциях, когда Тиверию был дан малейший, «самый ничтожный и абсурдный» предлог конфисковать их имущество[40].

Если Тиверий отличался железной непреклонностью в проведении в жизнь какого-либо закона, то это был закон *crimen laesae maiestatis* (оскорбление императорского величества). «За критику любого поступка, совершенного императором, или слова, им сказанного», храбреца ждал смертный приговор. Тот же приговор ждал и носившего одежду, похожую на одежду императора, и не снявшего в публичном доме кольцо с изображением императора, и

чествуемого в день чествования императора (даже в прошлом), и т.д. и т.п.[41]. Лозунгом Тиверия было: «Пусть меня ненавидят, лишь бы боялись»[42]. И его ненавидели, и его боялись.

Понтий Пилат был верным слугой своего императора, и имперская политика была ему знакома. Мы знаем, по Филону (как это передал Евсевий), что Сежан, всемогущий министр при дворе Тиверия, предпринял «энергичные шаги по истреблению всей еврейской расы»[43]. Не исключается, что именно с этой целью он склонил Тиверия (или его предшественника) назначить Пилата прокуратором Иудеи[44] — приняв во внимание решительность, бессердечие и надежность последнего. Кроме того, вполне независимо от отношения Тиверия к евреям и иудаизму, Понтий Пилат ревностно претворял в жизнь закон *crimen maiestatis*. Зная непомерную чувствительность своего властелина ко всему, касавшемуся его личности, можно с уверенностью считать, что Пилат ни в коем случае не преуменьшил бы серьезности самого незначительного намека на непочтительность к императору, не говоря уже о попытке восстания против него. Не было недостатка в прецедентах, дававших возможность для самого широкого толкования этого закона[45]; и если император счел нужным применить закон *crimen maiestatis* во всей его строгости в самом Риме, то его наместник в далекой, известной своей ненавистью к римскому завоевателю провинции должен был отнестись к нарушителям этого закона с тем большей беспощадностью.

Понтий Пилат полностью подходил для такого рода должности. По свидетельству Филона, Агриппа в своем письме к Каю описывает характер Пилата так: он был «природно жестким, упрямым и безжалостным»; он был «развратен, груб и агрессивен, он насиловал, надругался, неоднократно убивал и постоянно зверствовал»[46]. Мы не можем не согласиться с мнением, что «в нашем распоряжении нет показания о характере Понтия Пилата достовернее показания Филона. Во-первых, будучи современником Пилата, Филон мог оценить его точнее, чем последующие писатели; во-вторых, оценка Филона не имела никакого отношения к роли Пилата в суде над Иисусом, о существовании которого Филон как будто и не подозревает»[47]. Итак, грубый и безжалостный император представлен в Иудее не менее грубым и безжалостным прокуратором. Оба отличались «надругательствами над народом» и «постоянными и самыми ужасными

зверствами». Отвращение императора к еврейскому культу и его приверженцам было вполне разделяемо Пилатом. Если существовал когда-либо безгранично преданный своему господину слуга, соблюдавший в точности полученные от него предписания, то таким слугой императору Тиверию был прокуратор Иудеи Понтий Пилат, и разврат, насилия и убийства невинных людей, в которых Пилат якобы был виновен, вполне соответствовали духу, поведению и приемам его повелителя.

Наш предположение, следовательно, сводится к тому, что Понтий Пилат был назначен прокуратором Иудеи (очевидно, по рекомендации Сежана) благодаря свойствам его характера. Многие, однако, считают, что свойства эти он приобрел, уже будучи некоторое время в Иудее. «Пилат, конечно, не был идеальным правителем, пишет Эдуард Мейер, — но если даже еврейские правители не могли справиться с евреями, и каждое их действие вызывало резкую общественную критику, а то и фанатическое сопротивление, то обыкновенного римского администратора они могли повергнуть в полное отчаяние. И если прибавить к этому постоянные нападения разбойников под религиозно-политическим предлогом, то легко понять, что прокураторы порой неистовствовали и били вслепую»[48]. Не умаляя затруднений, стоявших перед римскими прокураторами, правившими евреями против их воли, бесчинства, совершенные Пилатом, следует все же отнести на счет его характера, а не характера его жертв, принимая при этом во внимание, что существуют, и всегда существовали, желающие взвалить вину (в особенности, когда речь шла о гонении на евреев) скорее на жертв, чем на гонителей. Не исключена также и возможность взаимовлияния: чем более выказывалась свирепость прокуратора, тем мятежнее становились евреи. И наоборот: чем упрямее сопротивлялись евреи, тем более жестоким становился прокуратор. Ко времени нашего повествования Понтий Пилат находился в Иудее уже пять лет — достаточно долго для ознакомления с обстановкой, и все дурные свойства его характера получили за это время возможность полностью проявиться и окрепнуть.

Последним действием прокуратора Понтия Пилата в Иудее было, по описанию Иосифа Флавия, избиение самаритян. Римская конница окружила процессию самаритян, поднимавшихся на святую

для них гору Гаризим к молитве. Отряд пехотинцев, неожиданно появившийся из засады, бросился с обнаженными мечами на ничего не подозревавших людей. Многие погибли. Остальные были взяты в плен[49]. Пленники из знатных семей были казнены. После чего Совет самаритян пожаловался верховному прокуратору Сирии, уверяя его в своей верности Риму и обвиняя Пилата в несправедливости и в массовом убийстве без какой-либо провокации со стороны самаритян. Прокуратор Сирии послал в Иудею нового правителя, приказав Пилату вернуться в Рим и ответить императору на предъявляемые ему обвинения. Иудея считалась частью Сирии, и Пилат «не посмел ослушаться приказа» старшего по чину офицера. Однако когда он достиг Рима, Тиверия уже не было в живых[50]. Покровителя Пилата, Сежана, тоже: за шесть лет до этого его уличили в заговоре против Тиверия и казнили[51]. Пилат попал в опалу и, по неподтвержденным намекам, умер не своей смертью[52].

О Пилате было сказано, что он никогда не делал того, о чем его просили евреи, и всегда делал то, чего они умоляли его не делать[53]. Это обобщение опровергается евангельским отчетом о том, что распятие Иисуса было не чем иным, как уступкой Пилата евреям — против его, Пилата, желания. В Евангелии от Иоанна евреи угрожают Пилату: «если отпустишь Его, ты не друг кесарю...» (19:12) Это, возможно, было попыткой устранить противоречие между первоначальным отказом Пилата распять Иисуса и последующим распятием. Зная, однако, характер и наклонности Пилата и Тиверия, можно быть уверенными, что осмелившийся напомнить Пилату о его служебных обязанностях или намекнуть на недостаточную его преданность Риму и императору был бы умерщвлен на месте. Прокуратор вполне справедливо счел бы такую дерзость не только за личное оскорбление, но и за оскорбление императора, со всеми вытекающими из этого последствиями. Еврей ни в коем случае не стал бы добровольно советовать римскому правителю казнить «всякого, делающего себя царем» (Иоанн 19:12). Было хорошо известно, что все евреи «говорили против цезаря», так что любой намек в этом смысле был бы прямым приглашением казнить всех евреев, и в первую очередь самого приглашавшего.

Некоторые считают, что евреи, якобы присутствовавшие на суде у Пилата и принимавшие в нем активное участие, были римскими

коллаборационистами. Но мы знаем, что такие евреи были ничтожным меньшинством, презираемым и изгнанным из общества, в то время как Евангелие описывает евреев, принимавших участие в суде как «множество», со священниками, старейшинами и книжниками в их среде. Синоптические Евангелия не упоминают о такого рода «патриотических» доводах. Тот факт, что автор Евангелия от Иоанна находит нужным это сделать (пренебрегая полной невероятностью подобного обращения евреев к римскому прокуратору, да еще с угрозой пожаловаться на него императору), указывает на его затруднение объяснить противоречие между приписываемым Пилату нежеланием казнить Иисуса и тем, что он все-таки казнил его[54].

Другую ссылку Евангелия на отношение евреев к римлянам можно найти в ряде вопросов и ответов о платеже римлянам подати. «Некоторые фарисеи и иродиане» были якобы подосланы к Иисусу, чтобы «уловить его на слове». Они задали ему коварный вопрос: «позволительно ли давать подать кесарю, или нет? Давать ли нам, или не давать?» И когда Иисусу принесли монету с кесаревым изображением и надписью, он ответил знаменитым изречением: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу...» (Марк 12:13-17; Матфей 22:15-22; Лука 20:22-26). Игнорируя на минуту цель, с которой «фарисеи и иродиане» якобы пришли к Иисусу, мы находим, что сам вопрос о дозволенности платежа податей римлянам не являлся таким уж ясным и само собой разумеющимся. Разногласие по этому вопросу было не только политическим, но и религиозным.

Борцы за независимость Иудеи «обвиняли в трусости всех, кто соглашался платить римлянам подать и сменил Божью власть на власть смертных правителей»[55]. Старания зелотов повлиять на народ были далеко не безуспешны. Многие присоединились к ним и, спасаясь от римских сборщиков налогов, уходили в горы, жили в пещерах[56]. Многие выезжали за пределы страны[57]. Так что вопрос, следует ли платить римлянам налоги или не следует, был вопросом животрепещущим, и мог быть задан Иисусу без всякого злого умысла, как учителю справедливому и не заботившемуся об угождении кому-либо (Марк 12:14). Но допустим, что вопрос был задан с целью завлечь Иисуса в ловушку и вырвать у него признание в неверности римским властям. Это означало бы только, что они

ожидали от него подтверждения того, что все хотели услышать, т.е. что богобоязненный еврей платить налоги римлянам не станет. Лишь подобный ответ мог бы оправдать приписываемое им желание предать Иисуса римлянам. Фарисеи «дивились» (Марк 12:17) его ответу: так прост он был и прям, так безвреден и неоспорим. В нем не было ни малейшего доказательства неверности римским властям, ни какого-либо отклонения от еврейской антиримской позиции. Фактически из ответа Иисуса вытекал неизбежный вопрос: что принадлежит кесарю и что Богу? Но и этот вопрос мог быть истолкован как подтверждение догмы зелотов, что Богу принадлежит все и, следовательно, кесарю — ничего[58]. Но даже если ответ Иисуса мог означать: «Платите налоги римлянам: ведь вы возвращаете им их же монету», то благоразумный совет этот мы встречаем и в Талмуде[59]. Поэтому (и по другим причинам) было бы ошибочным считать, что за этот ответ Иисус поплатился народной поддержкой[60]. В этом отношении мнения расходятся, и оба равносильны. Ответ Иисуса, однако, утверждает четко и ясно антитезу между Богом и кесарем. Римская же вера в божественность императора категорически отрицается им, и положительное утверждение вполне соответствует отрицательному: не отдавайте кесарю Божьего, и ничто, отдаваемое вами кесарю, не может освободить вас от вашего долга перед Богом.

Так что в Евангелии ничто не указывает на расхождение отношения Иисуса к римлянам с общееврейским, и его мессианские пророчества вполне совпадали с вожделениями народа, изнемогавшего под чужеземным игом. Для евреев не было ничего отвратительнее вида римских солдат, римских офицеров и римских сборщиков податей[61]. Беспрестанное нарушение римлянами еврейских прав и традиций «приводило народ в совершенное бешенство»[62].

Это заявление христианского историка четвертого века в точности определяет душевное состояние евреев, живших в Иерусалиме во времена Иисуса. Это был более чем справедливый гнев, более чем негодование против непрекращающихся оскорблений и унижений. Это было «совершенное бешенство», исключающее какое-либо сотрудничество с ненавистными правителями. Прибавьте к этому отвращение и презрение прокуратора и его окружения к евреям, и картина совершенного взаимоотрицания станет полной.

Даже обеспечение города предприятиями общественного пользования, как, например, водоснабжением, не могло примирить евреев с их римскими поработителями. В Талмуде мы читаем рассказ, в котором Бог спрашивает римлян: «что вы делали во время вашего правления на Моей Земле?» Римляне ответили: «Владыка Мира, мы основали рынки, мы построили бани, мы умножили золото и серебро, и все, что мы делали, мы делали ради народа Израиля, чтобы он был свободен для изучения своего закона». И сказал Всевышний: «Глупцы! Ведь все, что вы делали, вы делали для собственного благополучия! Вы основали рынки для ваших публичных домов. Вы построили бани, чтобы дать удовольствие вашему телу. А золото и серебро вы украли у Меня, ибо написано: Мое серебро и Мое золото, говорит Господь Саваоф» (Аггей 2:8). После чего римляне ушли ошеломленными[63].

В апокрифической книге, известной под названием «Оракулы Сивиллы», написанной примерно за два поколения до Иисуса, мы находим молитву о разрушении Рима, соответствующую настроению евреев того времени: «Грядет святый Царь дабы править всем миром — и гнев Его падет на народ Лациума, и Рим будет разрушен до основания. О Боже, пошли с неба реку огня, и пусть римляне погибнут, каждый в своем доме! О горе мне, горе! Когда же придет Судный день Божий, Судный день Великого Царя?»[64]

ВЕЛИКИЙ СИНЕДРИОН

По еврейскому закону первосвященник назначался пожизненно[1]. Завоевав Иудею, римляне ввели новые правила: они назначали и увольняли первосвященников по своему усмотрению[2]. По еврейскому закону право назначать первосвященника всецело принадлежало Великому Синедриону Семидесяти Одного[3]. Римляне решили присвоить и это право: они хотели быть уверенными в том, что назначенные ими священники и чиновники будут блюсти римские интересы как свои личные, и что таким образом контроль над евреями станет намного проще и действеннее[4]. Сан первосвященника был символом еврейской национальной и религиозной гордости. Еврейская национальная, политическая и религиозная жизнь была сосредоточена в иерусалимском Храме, попечителем и полномочным хозяином которого являлся первосвященник. Храмовая стража была единственным официально допущенным римлянами еврейским воинским подразделением. Нанеся удар по независимому самоуправлению первосвященства, римляне тем самым нанесли смертельный удар по политической независимости Иудеи. «Иосиф Флавий обходит молчанием реакцию народа на это возмутительное унижение первосвященства. Его молчание очень красноречиво: даже если это оскорбление национального и религиозного достоинства и не вызвало физического отпора, народ был крайне огорчен и подавлен»[5]. С одной стороны, незыблемое доверие к священному сану первосвященника было подорвано; с другой — любое выражение гнева за незаконный захват и ущемление прав Великого Синедриона лишь разжигало ненависть римлян к евреям.

Кайафа был назначен на пост первосвященника предшественником Пилата, Валерием Гратом, и оставался на нем в течение 18

лет (от 18 по 36-й годы н. э.), много дольше периода правления самого Пилата в Иудее[6]. По мнению многих, тот факт, что Пилат не устранил Кайафу с его поста в течение всей своей каденции, говорит о достаточном взаимопонимании между римским прокуратором и еврейским первосвященником[7]. Намекается и на то, что преемник Пилата сместил Кайафу в качестве примирительного жеста по отношению к евреям, ненавидевшим первосвященника за его роль в суде над Иисусом[8]. Вполне возможно и то, что действительной причиной сохранения Кайафой своего поста был крупный подкуп. Мы знаем, что назначение на пост первосвященника превратилось в источник частного обогащения римских прокураторов: если первосвященник не хотел или не мог заплатить требуемой суммы, его смещали, и должность его переходила к человеку, желавшему и бывшему в состоянии эту сумму заплатить[9].

В эпоху римского владычества первосвященство в Иерусалиме ограничивалось несколькими семействами. В их перечне повторяются все те же имена. Конечно, можно было найти достойных кандидатов и в других кругах, но эти семейства были единственными, которым высочайшая в Иудее должность была по средствам. Насколько они были богаты в глазах народного воображения, говорится в талмудическом предании: «старейшины ели исключительно с серебряной или золотой посуды»[10]. Все без исключения семейства первосвященников принадлежали к аристократическому сословию саддукеев, так что народ стал свидетелем очевидного союза богачей-единоверцев с ненавистными поработителями-язычниками. Естественная ненависть бедняка к богачу усиливалась ненавистью патриота к иноземному завоевателю, что, конечно, секрета не составляло ни для кого. Иерусалимская аристократия знала не только о враждебности простого народа к римлянам, но и о его отвращении и презрении к ней самой за сотрудничество с римлянами и зависимость от них. И, конечно, тот факт, что первосвященники назначались на свой священный пост и удерживали его лишь благодаря своему богатству, ничуть не укреплял их престижа в глазах народа.

Однако, несмотря на все презрение и отвращение, питаемые к ним народом, первосвященники продолжали руководить храмовыми распорядками и администрацией, включая храмовую стражу[11].

С точки же зрения внешних отношений, для римлян первосвященник был единственным официальным представителем евреев — не только потому, что они не признавали в качестве посредников никого, кроме своих ставленников[12], но и потому, что сами евреи предпочитали, чтобы неизбежный контакт с римским прокуратором происходил через его же марионеток. Тут возникает странное противоречие: с одной стороны, евреи презирали первосвященников как римских коллаборационистов, с другой же — пользовались их посредничеством в контактах с римскими властями. Не менее странным кажется и то, что, несмотря на свое презрение к первосвященникам за их принадлежность к сословию саддукеев и за их моральные и профессиональные погрешности, евреи все же признавали за ними законность занимаемого ими поста, самого высокого и чтимого в Иудее. Подобное положение можно сравнить с добросовестным сотрудничеством современного политического деятеля с членом оппозиционной партии, занимающим ответственный государственный пост.

Тем не менее нелегко пробиться сквозь чащу противоречащих друг другу соображений по поводу полномочий первосвященника. Например, по первому же вопросу, который напрашивается по поводу суда над Иисусом: созвал ли Кайафа Совет и председательствовал ли он на заседании — мнения ученых расходятся. Было ли это в его компетенции или нет? Десятки теорий были выдвинуты по этому вопросу[13] — от варианта, по которому он был вправе созывать Синедрион и председательствовать на его заседаниях[14], до категорического отрицания этого варианта[15] с различными промежуточными версиями[16]. Ни в одном из четырех Евангелий нет прямого утверждения, что первосвященник председательствовал на заседании по делу Иисуса, и мы предпочитаем оставить этот вопрос открытым. Лишь возможное отношение принятия той или иной теории к вопросу о конечной «ответственности» (за смерть Иисуса. — ***Прим. перев.***) заставит нас занять ту или иную позицию.

Трудно представить, что священное достоинство поста первосвященника позволило бы ему присутствовать на заседании под председательством кого-либо другого. Он был единственным человеком, которому было дозволено раз в год войти в Святая Святых Храма (Левит 16:32); он был помазанным представителем народа

Израиля и, естественно, не мог присутствовать ни на каком заседании, не будучи его председателем.

О Кайафе нам известно немного. В четвертом Евангелии говорится, что он был зятем бывшего первосвященника Анны (Иоанн 18:13). Анна служил от 6 до 15 года н. э., т.е. был смещен за 15 лет до интересующих нас событий[17]. Из-за незначительности трех промежуточных первосвященников или потому, что их уже не было в живых, но оба, Анна и Кайафа, относятся Евангелием к периоду правления Пилата (Лука 3:2). В другом же контексте Анна упоминается как первосвященник, а Кайафа как один из его родственников (Деяния 4:6). Очевидно, известность Анны как первосвященника была продолжительнее известности Кайафы: несмотря на роль, приписываемую последнему в жизни Иисуса, имя Анны, а не Кайафы преобладает в более поздних преданиях. Но лишь в четвертом Евангелии уделяется Анне какая-то функция в допросе Иисуса (Иоанн 18:19-23). Знаменательно полное опущение имени Кайафы Марком и Лукой: оно может означать отсутствие какого-либо интереса к установлению его личности, что придает «значительный вес мнению, что роль первосвященника в судебном процессе против Иисуса была евангелистами преувеличена»[18].

Принято считать, что первосвященник по имени Элионай бен-Кайафа[19] являлся сыном нашего Кайафы[20]. Он же был отождествлен с первосвященником, которого Иосиф Флавий называет Элионай бен-Кантерас[21]. Традиционные еврейские лексикографы понимали греческое слово «кантерас» как «осёл», а арамейское слово «кайаф» как еврейское «коф» — обезьяна[22]. Оба эти обидные зоологические прозвища считались, очевидно, подходящими Кайафе. Так ли это было или имя его вовсе ничего не означало, судить сейчас, по истечении двух тысячелетий, невозможно. Не исключается, что значение имени Кайафа — «кудесник, ворожей»[23], но версия, что Пилат присвоил первосвященнику имя или титул Кайафа, означающий якобы «инквизитор» или «прокурор»[24], не обоснована ни исторически, ни этимологически.

Итак, по всей вероятности, Кайафа председательствовал на заседании Совета, быть может, вместе с бывшим первосвященником Анной. Что это был за Совет, кто входил в его состав и какие функции он выполнял?

В Иерусалиме было, очевидно, несколько подобных «советов». В еврейских источниках всем им ошибочно приписывалось имя «Синедрион», а в Евангелии — «весь Совет» первосвященников, старейшин и книжников (Марк 15:1). Лишь один из них — политический или религиозный — контролировался первосвященником и состоял из его приближенных-саддукеев[25]. Существует предположение, что власть первосвященника была ограничена римлянами правом возглавлять лишь политические органы, напоминающие семейные советы Ирода[26]. Это позволило бы, намеренно или нет, освободить Великий Синедрион от какой-либо ответственности за судьбу Иисуса и взвалить ее на плечи римского ставленника, Кайафы, и его приспешников. По этой теории, римляне наделили первосвященника и его Совет не только правами выполнять религиозные функции, но и (возможно, главным образом) разбирать «туземные»[27], т.е. антиримские, дела и передавать виновных римским властям для наказания. Евангелия приписывают Кайафе «предание» Иисуса в руки Пилата именно по этому его правомочию.

Мы не видим причины опротестовать евангельское определение «всего Совета». Нет также причины считать заседание, состоявшееся в ту ночь, каким-то Советом *ad hoc* на высочайшем уровне, на котором отсутствовало большинство первосвященников, старейшин и книжников. Наоборот, мы готовы предположить, что называемые евангелистами «Первосвященники и старейшины и весь Синедрион» (Матфей 26:59) или «все первосвященники и старейшины и книжники» (Марк 14:53; см. также Лука 22:66) был, действительно, Великий Синедрион Семидесяти Одного, «из которого исходило учение для всего Израиля»[28], и что собрание, состоявшееся в ту ночь, было на возможно высоком уровне. Созвал ли его первосвященник и состоялось ли оно в его резиденции, потребует нашего внимания отдельно.

Называя первосвященников, старейшин и книжников составляющими тогдашний Синедрион, евангелисты, быть может, пренебрегли технической терминологией, но они почти точно определили три главные части его состава: во-первых, священники и левиты[29], представлявшие духовенство; во-вторых, «сенаторы», как они назывались бы в Риме, люди древнего, аристократического рода, с которыми могли родниться даже первосвященники[30]; и, наконец,

ученые, время от времени кооптируемые в члены Синедриона[31]. Моральное, профессиональное и политическое значения последней группы непрерывно росли, параллельно с падением престижа и популярности духовенства и аристократии. Эти ученые (называемые «мудрецами», или «книжниками») не только не бойкотировали Совет, состоявший из столь многих враждебных им группировок, но и принимали в нем самое активное участие.

> Поскольку недостойные своего высокого сана первосвященники не ущемили святость Храма в глазах книжников, последним и в голову не пришло отрицать авторитет Синедриона или учредить конкурирующий с ним законодательный или судебный орган, несмотря на все свои разногласия с первосвященником и его окружением. Вместо этого они [книжники] предпочли оказывать свое влияние и вносить по своему усмотрению постановления и поправки в храмовые распорядки и процедуру действий Синедриона[32].

В то время как книжники принадлежали к партии фарисеев, большинство членов духовенства были саддукеями. Однако, по свидетельству Иосифа Флавия, саддукеи всегда голосовали так же как фарисеи, «потому, что народ не принял бы другого решения»[33] — знаменательный показатель влияния общественного мнения на решения Синедриона и того, что священники прислушивались к «гласу народа». Нет сомнения в том, что общественное мнение в Иудее и Иерусалиме было антиримское и профарисейское и что с ростом популярности фарисеев позиции саддукеев слабели. Это не означает, однако, что народные массы могли быть или были заинтересованы оценить положительные и отрицательные стороны фарисейской или саддукейской доктрин. Иначе, по всей вероятности, они предпочли бы простую и прямую концепцию саддукеев — строгого и исключительного соблюдения Письменного Закона — сложному фарисейскому Устному Закону, со всеми его бесконечными, порой тщетными спорами. Популярность фарисеев можно объяснить лишь тем, что образ жизни их учителей был по душе простому иудею. Возьмем хотя бы показание такого нефарисея, как Иосиф Флавий: «Большинство фарисейских ученых были люди бедные, не мечтавшие о жизненных благах и власти; они были

благоразумны и рассудительны, и действовали лишь после тщательного разбора дела; они были скромны, почтительны и благочестивы и верили, что в лучшем мире милостивый Бог воздаст праведникам за все невзгоды, пережитые ими на земле»[34]. Важнее же всего было то, что на фарисеев, настоящих еврейских патриотов[35], можно было положиться, и что в государственных органах они были противовесом потенциальным или действительным римским коллаборационистам.

Из этого не следует, однако, что фарисеи были единодушны в своем отношении к римской политике в Иудее: даже с чисто теологической точки зрения некоторые видели в чужеземном иге Богом посланное бедствие, которое следует принимать смиренно и с непоколебимой верой в Божью справедливость. Другие видели в нем нетерпимое поругание над Богом, над избранным Им народом, и над Его святой землей[36]. Тем не менее фарисеи, при всей глубине своих внутренних расхождений, всегда исходили в решениях исключительно из еврейских интересов. Этим они отличались от власть имущих богачей, первым долгом руководимых личными интересами и, само собой разумеется, зависимых от римлян и сановников, к которым принадлежал и сам первосвященник. Общая неприязнь ко всему, что напоминало сотрудничество с римлянами, глубоко внедрилась в народное сознание. «Моральное и духовное увядание когда-то славных Хасмонеев», ставших «просто ассимилянтами», стояло перед глазами народа и требовало укрепления моральных устоев и усиления фарисейской оппозиции правящим кругам[37]. Рост римских репрессий неизбежно увеличивал влияние фарисейских учителей и превратил их в воплощение истинного еврейского патриотизма.

Однако массовая популярность фарисеев является лишь одной стороной медали: никакое общественное мнение не может оказать влияние в отсутствие отзывчивых к нему элементов. Римский прокуратор в Иудее, например, был лишен какой-либо чувствительности не потому, что ему были неизвестны элементарные правила демократии, а потому, что он по своему характеру и по долгу своей службы был настолько несовместим с «туземными» и, для него, варварскими мышлением и вожделениями, что обращать на них внимание он

считал тратой времени. Совершенно другой была реакция первосвященника и саддукейской аристократии. Первосвященник не мог не считаться с позорной репутацией, приобретенной им и его предшественниками в связи с их покупкой у римлян священного сана. Он прекрасно знал о бездонной ненависти народа к римлянам и о том, что эта ненависть с течением времени лишь усилится. По крайней мере, он вряд ли тешил себя надеждой изменить сложившуюся ситуацию к лучшему. Мы знаем слишком мало об отдельных первосвященниках, для того чтобы судить, сотрудничали ли они с римлянами вообще, и если сотрудничали, то из личных ли интересов или, как они считали, поневоле. Во всяком случае, справедливость требует (так, очевидно, считали и фарисеи) не исключить возможность их сотрудничества из добросовестного убеждения, что их действия были в интересах народа. Как бы то ни было, римское назначение первосвященника не имело бы никакого смысла без поддержки Синедриона и народа: какую пользу могли бы римляне извлечь из этого назначения без признания его евреями? Первосвященник мог, конечно, потребовать вмешательства римского гарнизона для подавления сопротивления, но он знал, что подобный шаг не только не дал бы желаемых результатов, но и лишил бы его последней доли престижа. Мы не знаем ни одного первосвященника, который пытался бы заручиться римской военной поддержкой или нуждался бы в ней для отправления своих обязанностей: цена подобной попытки оказалась бы для него непомерно высокой.

Наоборот, то, что первосвященник назначался и смещался по усмотрению римского прокуратора, требовало от него приложить все старания к тому, чтобы внутренние дела населения велись гладко и бесперебойно, не требуя римского вмешательства. Его обязанностью было обеспечить постоянную уверенность римских властей в том, что администрация, порученная ему, находится в надежных и искусных руках. Не менее естественным было желание первосвященника расширить и усилить влияние подопечных ему органов. Предотвращение римского вмешательства во внутренние дела населения следовало дополнить усилением признания автономии и юрисдикции еврейских властей. Любой неуспех в поддержке внутреннего порядка и спокойствия мог повлечь за собой если не прямое римское вмешательство, то, по крайней мере, дальнейшее

ущемление правомочий еврейских автономных органов, в то время как мирное и гладкое функционирование администрации первосвященника могло бы привести к расширению рамок еврейского самоуправления.

Для достижения этой цели первосвященник терпеливо добивался возможно более широкой поддержки со стороны членов Синедриона и храмовой администрации. Лучшим способом для этого было плыть по течению народной воли и воздерживаться от решений, неприемлемых для большинства. Это было задачей не очень трудной, так как все решения Синедриона принимались большинством голосов. Там же, где эти решения шли вразрез с мнением первосвященника, он благоразумно поступался им. Той же позиции он придерживался и по отношению к храмовым распорядкам, не отклоняясь ни на йоту от традиционных ритуалов — не потому, что он был всегда с ними согласен, но только для удовлетворения строгого благочестия большинства священнослужителей.

Таким образом, первосвященник находился в незавидном положении, требующем расположения и уважения со стороны людей, боявшихся и презиравших его. Будучи опытным и осторожным политиканом, он понимал, что добиться этого он мог лишь посредством усиления фарисейской фракции Синедриона. Любой его шаг, могущий восстановить фарисеев против него, грозил повлечь за собой провал всей его сложной и зыбкой политики.

Лишь по одному вопросу существовало согласие между фарисеями, саддукеями, старейшинами и книжниками: необходимость сохранения автономии Синедриона и предотвращение дальнейшего римского вторжения в нее. Сфера этой автономии является опять-таки спорной. Нет сомнения в том, что римляне уважали эту чисто религиозную автономию евреев и не вмешивались в ее отправление. Их попытки вмешаться, и в частности выставить в Храме изображение императора, потерпели фиаско. Религиозная автономия включала все, связанное с храмовой администрацией, в том числе храмовую стражу. В интересах нашего изыскания мы готовы принять за очевидное отсутствие римского вмешательства в право первосвященника командовать этой стражей.

Главным же интересующим нас вопросом является правомочие Синедриона судить уголовных преступников и выносить смертный

приговор. Этот вопрос служит предметом нескончаемых споров и разногласий среди древних и современных ученых. В Евангелии от Иоанна евреям приписывается выражение «нам не позволено предавать смерти никого» (18:31). Мы докажем, что это не могло быть сказано и фактически не было сказано ни одним авторитетным лицом, и что это просто-напросто неправда[38]. Однако эта неправда была принята как достаточное доказательство, что римляне лишили евреев права выносить приговор высшей меры наказания[39] или, по крайней мере, его исполнения[40]. Именно из-за этой фразы в Евангелии от Иоанна учеными было уделено много внимания и усилий исследованию деталей и степени уголовной юрисдикции Синедриона. Вместе с тем было уже убедительно обосновано, что, поскольку это является вопросом ответственности евреев за смерть Иисуса, подобное исследование к делу не относится[41]: если право евреев выносить смертный приговор было в силе, это еще не значит, что он был вынесен Иисусу. Мы, следовательно, оставим юридические теории[42] историкам юриспруденции и вернемся к исходному предположению, что Синедрион удержал за собой все правомочия еврейского уголовного судопроизводства, вплоть до вынесения и исполнения смертных приговоров, и что не было никаких препятствий судить Иисуса по подозрению в совершении им любого преступления по еврейскому закону. Мы не располагаем достаточными историческими материалами — кроме талмудических преданий[43] — для заключения, что римляне наложили на Синедрион какие-либо ограничения в его судебных правомочиях по еврейскому закону[44].

В то время как Великий Синедрион Семидесяти Одного считался источником еврейского законодательства — гражданского, уголовного, административного и совещательного — сам он не выполнял функций суда по гражданским или уголовным делам (кроме самых редких случаев, как, скажем, обвинение первосвященника в уголовном преступлении)[45]. Общая же уголовная юрисдикция, включая преступления, подлежащие смертному приговору, была в руках так называемого Малого Синедриона, состоявшего из 23 судей[46]. Иосиф Флавий говорит о существовании подобного судебного органа в пяти городах в 60-х годах до н. э.[47], а во времена Иисуса

Малые Синедрионы существовали во всех больших городах Иудеи и Галилеи.

Великий Синедрион был, в сущности, органом законодательным. Во времена войн и вражеской оккупации он, естественно, был занят главным образом политическими и религиозными вопросами, на которых зиждилось национальное существование. Подобная предпосылка опирается хотя бы на то, что сами военные операции могли быть начаты лишь по постановлению Синедриона[48]. Это было тем более логично и необходимо, что евреи, с одной стороны, расходились по поводу вопросов, касающихся римской и общей политики, а с другой — считали, что по отношению к римлянам следует создать единый фронт. Были, конечно, и зелоты, отрицавшие любые «дипломатические» отношения с врагом. В то время как они набирали приверженцев и подпольных бойцов во всех слоях населения и были поощряемы преобладающим в высших еврейских кругах мнением, их независимая политика все же не могла пользоваться официальным признанием Синедриона.

Мы увидим, что если Великий Синедрион действительно собрался по делу Иисуса, то созван он был исключительно в своем политическом правомочии. Это не был просто Малый Синедрион, который судил бы Иисуса как уголовного преступника. Это был Великий Синедрион, который даже при наличии компетенции разбирать уголовные дела не сделал бы этого, хотя бы потому, что был слишком занят животрепещущими политическими вопросами.

Относительно общей уголовной юрисдикции следует отметить, что, во-первых, ни один Синедрион не мог разбирать дела вне рамок еврейского закона и еврейской судебной процедуры; во-вторых, с приходом римлян в Иудее была учреждена вторая — римская — уголовная юрисдикция, и еврейские судебные органы утеряли свою монополию на разбирательство уголовных преступлений. Из этого выходит, что в то время как еврейский суд имел право судить преступников исключительно по еврейскому закону, римский суд разбирал уголовные дела по преступлениям против римских законов. Так, например, нарушение субботы или прелюбодеяние были преступлениями по еврейскому закону, и, следовательно, подлежали разбору в еврейском суде, и римский прокуратор не мог претендовать на право вмешательства, потому что по римскому закону

ни то ни другое не являлись преступлением. С другой стороны, мятеж против римской власти или оскорбление личности императора подлежали исключительно римской юрисдикции, и еврейский суд ни в коем случае не претендовал бы на право судить преступника по этим пунктам, потому что еврейский закон не только не считал ни то ни другое преступлением, но, скорее, поступком, достойным поощрения.

Некоторые затруднения могли возникнуть в деле, считавшемся преступлением как по римскому, так и по еврейскому законам. Но в таком случае римский гражданин мог требовать быть судимым римским судом, как это и было в случае апостола Павла (Деяния 23:27-29). Человек же, не являвшийся римским гражданином, имел, очевидно, право предстать перед еврейским судом, даже если преступление признавалось за таковое и римским законом. Не исключено, однако, что в подобном случае римский прокуратор потребовал бы передачи преступника в руки римлян, в то время как он никогда не согласился бы отдать еврейским властям преступника, находившегося уже под римским арестом, как, скажем, разбойника, пойманного римлянами на месте преступления. Имея в своих руках неограниченную власть, прокуратор мог диктовать евреям, в каком случае они могли судить подобного преступника и в каком нет.

Все это сводится к тому, что Малый Синедрион мог судить, вынести смертный приговор и привести его в исполнение там, где этого требовал еврейский закон, и римский прокуратор не вмешался бы, хоть и мог и имел на то военную и политическую силу. С другой стороны, следует считать, что римский прокуратор не стал бы приводить в исполнение приговора, вынесенного еврейским судом, без предварительного осуждения преступника римским судом по римским законам.

Судебные предположения и соображения подобного рода встретили отпор, главным образом, со стороны некоторых богословов. Все это очень хорошо, сказали бы они, когда имеешь дело с людьми, соблюдающими закон, но ведь люди, о которых идет речь, — преступники, продажные первосвященники, «нечестивые книжники» и бессовестные старейшины, привыкшие нарушать любой закон для достижения своих мерзких целей. Для них нарушение закона имеет не больше значения, чем утверждение, что вор

не мог бы украсть, потому, что это преступно. Священников, без зазрения совести подкупивших Иуду тридцатью сребрениками, для того чтобы тот предал своего учителя (Матфей 26:15), не остановит ничто, включая подкуп прокуратора, для выполнения им их воли или нарушения им своих (римских) законов.

Несколько «авторитетных источников» цитируются (христианскими богословами. — *Прим. перев.*) с целью доказать, что тогдашние священники и старейшины были немногим лучше простых преступников. Об этом прежде всего говорят обличения самого Иисуса, к которым мы обратимся в следующей главе. Во-вторых, отчет Иосифа Флавия клеймит первосвященников за то, что они «дошли до такой наглой подлости, что послали своих рабов на молотильный двор выкрасть десятину зерна, принадлежавшую священникам, в результате чего священники победнее умерли от голода»[49]. Но это произошло через 30 лет после смерти Иисуса, когда первосвященники уже назначались не римлянами, а царем Агриппой. Положение в Иудее в 60 году н. э. отличалось от положения при Пилате. Кроме того, эта цитата была справедливо истолкована как действие проримских первосвященников и аристократов против священников, саном пониже и присоединившихся к зелотам. Истолкованный таким образом захват десятины зерна является не просто кражей, а дисциплинарным наказанием, каким бы оно ни казалось жестоким. Борьба же между различными партиями была не вендеттой между шайками разбойников, а новой вспышкой давней и глубоко укоренившейся вражды между умеренными и экстремистскими антиримскими группировками, или между коллаборационистами и патриотами[50]. Вражда эта родилась с вторжением римлян в Иудею, достигнув своего апогея в 60-х годах н. э. Выйдя из рамок внутренних пререканий и якобы единого антиримского фронта, она привела к гибельным последствиям[51].

Другим авторитетом, на который часто ссылаются при попытке доказать «преступность» первосвященников, является так называемая «народная сатира, сохранившаяся в Талмуде», направленная якобы «против главных семейств первосвященников, грабивших народ»[52]. Автор «Сатиры» сокрушается о доносах и застенках, о кулаках, дубинках и других мерах, применявшихся перечисленными в ней семьями и их приспешниками против народа[53]. Не только

имена упомянутых в «Сатире» первосвященников, но и имена рассказчиков говорят о том, что она была написана намного позже периода, нами разбираемого. Рассказчик, Абба Иосей бен-Ханан, жил в 80 году н. э.. Другой рассказчик, Абба Шаул бен-Ботнит, учил в 60-х годах н. э. Большинство перечисленных в «Сатире» первосвященников были назначены после смерти Иисуса[54]. «Сатира» полностью совпадает с более поздним отчетом Иосифа Флавия о самовластии первосвященников, жестоко преследовавших зелотов. Возможно, что сами рассказчики были зелотами, пострадавшими от притеснений проримской клики. Главной же целью «Сатиры» в талмудическом контексте было указать на причины, приведшие к разрушению Храма и окончательному повержению Иудеи: лишь подобное поведение последних священнослужителей могло воспалить небесный гнев, обрушившийся на Храм, «потому, что они любили деньги и ненавидели друг друга»[55].

Мы не намереваемся заниматься апологетикой Кайафы: мы слишком мало знаем о нем, и, быть может, он заслуживает лучшей оценки, чем намеки «Сатиры». Принимая во внимание презрение, которое питал народ к назначенным римлянами и более поздним первосвященникам, не следует делать фактических заключений лишь из отрицательного к ним отношения народной сатиры. При отсутствии же обстоятельных данных, мне кажется, что даже первосвященники достойны применения к ним правила презумпции невиновности.

В заключение я хочу выразить мысль, что, как в любой исторический период и в любой оккупированной стране, в Иудее того времени были предатели и коллаборационисты, занимавшие высокие должности в местной администрации. В их оправдание говорится, что, не согласись предать других, они тем самым подвергли бы свою жизнь опасности и, спасая себя, должны были жертвовать другими[56]. Но ведь нет и намека на то, что Кайафа был подобным предателем или что кто-либо из людей, имевших отношение к истории крестного страдания, был римским агентом; евангельские отчеты говорят как раз об обратном (Иоанн 11:48 и дальше), и ни там, ни в другом месте нет и намека на предательство евреев[57]. Зная, каково было еврейское общественное мнение того времени, зная о росте влияния зелотов и о роли фарисейских

ученых в возглавлении и организации вооруженных восстаний[58], трудно поверить, что предателей и коллаборационистов, будь они даже первосвященниками, не постигла бы быстрая насильственная смерть. Человек, так нам кажется, предпочел бы попасть в римскую немилость, чем позорно кончить жизнь презренным изменником. Мы знаем, что еврея, предавшего своего единоверца, обыкновенно в живых долго не оставляли. Характерен пример Иуды Искариота, повесившегося вскоре после того, как он предал Иисуса (Матфей 27:5). Не соверши он самоубийства, его, несомненно умертвили бы в назидание «всем жителям Иерусалима» (Деяния 1:19).

Мы не знаем и не станем утверждать,что Кайафа был человеком чести и сильной воли, так же как воздержимся и от предположения, что он был лишен простой честности и приличия и руководствовался неискренними или уголовными побуждениями[59]. Мы предпочитаем видеть его и людей, действовавших с ним, в перспективе их политического окружения и принять как факт, что из понятной осторожности и естественного инстинкта самосохранения они вели себя, по их мнению, в национальных и религиозных интересах своего народа. Мы видели, *что* означали эти интересы в глазах первосвященников, с одной стороны, и фарисеев — с другой. Мы видели, как, несмотря на доктринальные расхождения, те и другие хотели и могли сотрудничать друг с другом в Великом Синедрионе, защищая еврейское национальное и религиозное самоуправление против посягательств римского прокуратора. Присвоив им нормы умеренно осмотрительного политикана и умеренно справедливого судьи, мы без труда восстановим обстоятельства, при которых первосвященник, Синедрион и Иисус столкнулись друг с другом. Однако перед этим нам следует взглянуть на Иисуса.

ИИСУС

Описание Иисуса не входит в рамки нашего исследования. Его биография, личность и учение являются предметом бесконечных теологических и исторических споров и вопросами веры и мировоззрения спорящих. Здесь мы не займем никакой позиции. Наша задача — доказать, что ни у фарисеев, ни у саддукеев, ни у «священников, старейшин и книжников», ни у евреев вообще не было причины желать смерти Иисуса. Отсутствие подобной причины докажет, что все утверждения евангелистов о желании евреев умертвить его (Матфей 12:14; Лука 19:47, 22:2; Иоанн 11:53; Марк 14:1) лишены какого-либо правдоподобия.

Евангелисты указывают на «фарисеев» как на величайших врагов Иисуса. Это несколько экзотически звучащее (особенно для нееврейского слуха) слово вызывает представление о какой-то необъяснимой враждебности. По евангельскому описанию, Иисус ничуть не сомневается в их ненависти и непримиримой к нему враждебности. И действительно, судя по евангельским отчетам, не было на свете людей лицемернее, хитрее, коварнее, заносчивее, упрямее, нетерпимее и бессовестнее, чем фарисеи. С первого взгляда бросается в глаза (не очень беспокоя теологов)[1], что по отношению к фарисеям Иисус не всегда соблюдал собственные требования кротости и смирения: «...любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Матфей 5:44). Если верить Евангелию и предположить, что Иисус действительно преследовался фарисеями и что они были его исконными врагами, он не только не молился за них, но зачастую бранил и проклинал их.

Были и исключения: по Евангелиям от Марка и Луки, Иисус однажды или дважды принял приглашение еврея, сборщика податей, «мытаря», который, как об этом уже было сказано, потерял право находиться в порядочном еврейском обществе, и ни один еврей

не сел бы с ним за один стол. В отличие от лишения таких людей права выступать свидетелями на суде[2], общественный бойкот их был скорее широко распространенным обычаем, чем законом, и исходил из инстинктивного отвращения к римским наемникам-евреям. «Фарисеи» (Матфей 9:11), к которым в других Евангелиях присоединяются и «книжники» (Марк 2:16; Лука 5:30), «роптали» и спросили учеников Иисуса: «как это Он ест и пьет с мытарями и грешниками?» (Марк 2:16) Иисус услышал и ответил: «не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Марк 2:17; Лука 5:31-32). Из этого ответа следует: во-первых, что Иисус был согласен с фарисеями, что мытари принадлежат к категории грешников (сравните: Лука 18:9-14); во-вторых, что он знал об обычае не садиться за стол с мытарями, но не имел ничего против тех, кто нарушал этот обычай; в-третьих, что «фарисеи» считали само собой разумеющимся, что Иисус соблюдает их законы; в-четвертых, что он счел необходимым оправдать свое нарушение обычая уважительной причиной; и, самое главное, что он все-таки сел с мытарем за стол, не несмотря, а именно потому, что тот был грешник: фарисеи, с которыми каждый сел бы за стол, не нуждались в его лекарствах. Знаменательно и то, что ни одно из Евангелий не вкладывает никаких возражений в уста «фарисеев», которые, очевидно, были удовлетворены его ответом.

Вслед за эпизодом с мытарем мы читаем о другом обмене вопросами и ответами между «фарисеями» (с «книжниками» или без них) и Иисусом. Почему, спрашивается, ученики Иисуса не соблюдают постов (Матфей 9:14; Марк 2:18) и не молятся, как ученики фарисеев или Иоанна Крестителя, но едят и пьют? Здесь подразумевается, что Иисус и его ученики естественным образом вели себя, как все фарисеи, в том числе и как учитель Иисуса, Иоанн Креститель. Если же они отклонились от такого поведения, то, очевидно, по какой-то веской причине. И действительно, уже в Нагорной Проповеди указывается, что Иисус и его ученики постились (Матфей 6:16-18)[3]. Аскетический обычай поста соблюдался не только фарисеями. На протяжении всей еврейской истории он был знаком траура и печали, сопровождая молитвы в дни бедствий[4]. В праздничные же и торжественные дни по фарисейскому обычаю поститься не полагалось[5].

Ответ Иисуса, что его ученики подобны сынам чертога брачного, когда с ними жених (Марк 2:19; Матфей 9:15; Лука 5:34), является точным пересказом фарисейского правила. И опять «фарисеи» не возражают: ну что же, если вашим ученикам так радостно и весело, то, конечно, поститься им нечего. (Предполагается, что в Евангелии говорится о посте в день годовщины разрушения Первого Храма[6], который, по пришествии Мессии, «жениха», станет «днем ликования и веселых пиров» — Захарий 8:19; однако вопреки евангелистам, очевидно придававшим этим словам теологическое значение, нам должно быть дозволено принять их буквально, как относящиеся к посту вообще, т.е. как к элементу аскетического порядка, а не исключительно дней траура).

Иисус не только свободно и естественно вращался в кругу фарисеев с детских лет (Лука 2:46), но и продолжал учить их «и законоучителей», пришедших, очевидно, в качестве его учеников, «из всех мест Галилеи и Иудеи и из Иерусалима» (Лука 5:17), а в субботние дни часто и охотно принимал приглашения фарисеев на трапезы (Лука 7:36, 11:37, 14:1)[7].

Лука выдает свою тенденциозность в отчете о происшествии на одной из этих субботних трапез: по его словам, пригласившие Иисуса фарисеи «наблюдали за Ним» (Лука 14:1) — намек на то, что с самого начала целью этого приглашения было заманить Иисуса в ловушку. Тут, как бы случайно, появляется «человек, страдающий водяной болезнью». Иисус спрашивает «законников и фарисеев», присутствовавших на трапезе: «позволительно ли врачевать в субботу»? (Лука 14:3). Это риторический вопрос: оба — Иисус и евангелист — знают и ответ, и то, что, каким бы ответ этот ни был, Иисус будет продолжать исцелять в субботу: не негодовал ли он в предыдущей главе того же Евангелия на «начальника синагоги», высказавшегося за запрет врачевания в субботу (Лука 13:14-16)? Несколько ранее мы читаем о человеке, «у которого правая рука была сухая», исцеленном Иисусом в субботу в синагоге, в присутствии «книжников и фарисеев», наблюдавших за ним: «не исцелит ли в субботу, чтобы найти обвинение против Него» (Лука 6:7). Тогда Иисус демонстративно задал «книжникам и фарисеям» тот же риторический вопрос: «спрошу Я вас: что должно делать в субботу?

добро, или зло? спасти душу, или погубить?» (Лука 6:9) Об этом эпизоде пишут и Марк, и Матфей. У Марка формулировка вопроса вполне сходна с приведенной цитатой (Марк 3:4), но у Матфея Иисус спрашивает «фарисеев»: «кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак можно в субботы делать добро» (Матфей 12:11-12). Этот ответ, как ни странно, Лука вкладывает в уста Иисуса на субботней трапезе у фарисеев: «если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь, не тотчас ли вытащит его и в субботу?» (Лука 14:5) Мы имеем, таким образом, две группы вопросов и ответов: в одной группе Иисус поучает фарисеев, что так же, как в субботу спасают животное, следует спасти и человека; в другой — что в субботу нельзя делать зло, но добро делать должно. Обе группы говорят о том, что «фарисеи», по своей натуре или по закону, зла в субботу не делали, но не делали и добра, или, параллельно, что, по своему нраву и закону, свое имущество они спасали и в субботу, но человеческую жизнь не спасали. Такого рода рассуждение о субботних убийцах, вершителях зла и скрягах не имело никакого отношения к Иисусу и могло служить лишь пристрастным целям евангелистов. Единственно правильным, честным, простым и порядочным был именно ответ, данный Иисусом: конечно, можно спасать в субботу человеческую жизнь.

Ни одно из Евангелий не утверждает, что «фарисеи» (с «книжниками» или без них) считали, что в субботу исцелять незаконно: они только «наблюдали», и лишь один раз спросили определенно: «законно ли?» с тем, «чтобы обвинить его» (Матфей 12:10). Но, присутствуя при исцелении и услышав его доводы, они снова «молчали» (Лука 14:4), ибо «не могли отвечать ему на это» (Лука 14:6), не потому, что Иисус удивил, перехитрил или оскорбил их, но потому, что у них не было веского ответа, и потому, что поведение Иисуса было безупречным: способ исцеления, применяемый им, был вполне законным и в субботу, даже если жизни больного не угрожала непосредственная опасность[8].

Фарисеи, какими их видели или хотели показать евангелисты, были упрямыми и несгибаемыми законниками: для них субботний день был днем полного отдыха, нарушение которого хоть самым

легким трудом было строжайше воспрещено. Они просто не могли вообразить, что «целение», не принадлежа к категории «работ», могло быть допущено в субботу. Фарисеи, несомненно, знали, что Иисус исцелял больных и в субботние дни, и в их глазах это могло служить удобным предлогом спровоцировать столкновение с ним. Результат подобной провокации не может удивить никого: «Они же пришли в бешенство и говорили между собою, что бы им сделать с Иисусом» (Лука 6:11); или они «вышедши имели совещание против Него, как бы погубить Его» (Матфей 12:14), а у Марка: «Фарисеи, вышедши, немедленно составили с иродианами совещание против Него, как бы погубить Его» (Марк 3:6), как будто «иродиан» можно было потрясти тем, что святость субботнего дня была нарушена «целением» или чем бы то ни было другим.

Вполне вероятно, что во времена Иисуса вопрос о дозволении или запрете «целения» в субботний день не был окончательно решен. Не менее возможно и то, что вопрос этот был одним из бесчисленных предметов спора религиозно-правового порядка и что дошедший до нас фарисейский закон был введен намного позже. Так что могло случиться, что, попроси больной в субботний день немедленной медицинской помощи, ученый законник мог справиться, дозволено это законом или нет. В любом споре, который в подобном случае мог возникнуть, обсуждались бы противоположные мнения, и среди спорящих всегда мог оказаться практичный человек, считающий, что первым долгом следует помочь больному, отложив академические прения на будний день. Такого человека нельзя было упрекнуть в нарушении закона, хотя бы потому что закона по этому вопросу еще не существовало, и любое мнение было равносильно противоположному. По фарисейскому правилу, в подобном случае каждый мог действовать по своему усмотрению[9]. В составлении еврейского свода законов любое правило принимало свою окончательную форму посредством постоя[...] практического осуществления[10]. Следовательно, со сторо[...] могло быть никакого протеста или возражения [...] исцелению больных Иисусом в субботние дни, да[...] разрешающее это, еще не было окончательно [...] Могли существовать различные, вполне законны[...]

вопросу, но ни одно из них не могло считаться обязательным для всех.

Исцеление больных в субботний день не является единственным примером нарушения Иисусом субботы, давшим евангелистам повод столкнуть его с «фарисеями». Мы читаем о том, как его ученики шли с ним в субботний день засеянным полем, в присутствии — так кажется — «фарисеев», снова, как нарочно, подвернувшихся им по дороге. Ученики «начали срывать колосья» (Марк 2:23) и «есть» (Матфей 12:1), «растирая руками» (Лука 6:1). «Фарисеи» сказали Иисусу: «вот, ученики Твои делают, чего не должно делать в субботу» (Матфей 12:2, и, в вопросительной форме, — Марк 2:24; Лука 6:2). Прежде чем мы выслушаем ответ Иисуса, рассмотрим фарисейский обычай по этому поводу: в субботний день разрешается срывать колосья и есть зерно на месте только в количестве, необходимом для утоления голода. Воспрещается же пожинать[11] и собирать урожай инструментом, вероятно серпом или лопатой[12]. Ученики, очевидно, собирали только зерна и, растерев их ладонями, ели, оставив стебли нетронутыми, что не считалось нарушением субботнего дня[13]. Следует отметить, что в этом случае (в отличие от исцеления, когда Иисус умышленно предпринял действие, чтобы наглядно доказать правоту своей доктрины) не он сам, а его ученики инстинктивно и невинно «срывали колосья», как будто это было самым естественным и простым делом. Они, вероятно, не сделали бы этого против существующего закона. Не они были великими преобразователями закона, и в Евангелии нет и намека на то, что Иисус уже отменил какие-либо субботние запреты. Иисус же отразил выпады «фарисеев» не тем, что ученики его ничем не нарушили закон: быть может, он сам не был в этом уверен или вообще не хотел вступать в пререкания по техническим вопросам субботних правил, — он просто сказал, что его ученики были голодны, и привел в пример царя Давида, когда тот «взалкал... Как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть...» (Матфей 12:3-4; см. также Марк 2:25-26, Лука 6:3-4): точно так же как Давид счел возможным нарушить закон, чтобы унять голод, так и Иисус, считаю, что для этого не грех нарушить субботу. «И сказал ...бота для человека, а не человек для субботы» (Марк 2:27).

И тут «фарисеи» не возражают. Но у них и не могло быть возражений: Давид обманом заставил первосвященника выдать ему священные хлебы предложения, сказав, что он действует по приказу царя. В действительности же «он и бывшие с ним» были до смерти голодны[14], о чем первосвященник и не подозревал, а действовал лишь в угоду царю (1-я Царств 21:1-6). Интересно отметить, что Иисус возразил на доводы «фарисеев» их же традиционным толкованием проступка Давида, использовав его как прецедент, позволяющий ему оправдать поступок своих учеников. То, что этот прецедент неполноценен, подтверждается самим Иисусом: в то время как никто, даже сами «фарисеи», не мог отрицать, что суббота создана для человека, а не человек для субботы[15], никто не смог бы отрицать и того, что хлебы приношения были посвящены Богу, и их могли есть лишь священники (Левит 24:9). Вполне возможно, что ссылка на Давида и его незаконное присвоение хлебов была лишь увертюрой к заключительному заявлению Иисуса, что «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Лука 6:5; Марк 2:28; Матфей 12:8), т.е. точно так же как Давид, помазанник Господень, так и «Сын Человеческий», полновластны в толковании и применении Божьих законов. Такая постановка вопроса предположительно могла устранить неувязку в том, что, несмотря на свою суверенность, Иисус все же счел нужным доказать, что поступок его учеников не нарушил закона[16]. Для наших надобностей вполне достаточно отметить, что и тут Иисус принял вызов фарисеев и удовлетворил их доводами, представляющими наилучшие образцы фарисейской диалектики.

Те же соображения относятся и ко всем другим доктринальным спорам между Иисусом и «фарисеями» и «книжниками». Некоторые из этих споров мы рассмотрим подробно. Например, омовение рук: «фарисеи» пришли к Иисусу и спросили у него: «Зачем ученики Твои преступают предание старцев? ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб» (Матфей 15:2). Марк описывает этот эпизод несколько иначе: когда «фарисеи» увидели «некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми, то есть неумытыми руками, укоряли» (7:2). Марк подробно объясняет: «Ибо фарисеи и все Иудеи, держась предания старцев, не едят, не умывши тщательно рук. И ***пришедши*** с торга, не едят не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли

держаться: наблюдать омовения чаш, кружек, котлов и скамей. Потом спрашивают Его фарисеи и книжники: зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но неумытыми руками едят хлеб?» (7:3-5). Описание этого эпизода Лукой звучит иначе: тут уже не ученики, а сам Иисус пренебрегает традиционным омовением рук перед едой, и вопрос задает ему не кто иной, как пригласивший его к себе на трапезу фарисей (11:37-38). Здесь уместно отметить, что ни одним приписываемым «фарисеям» словом они не обвиняют его в нарушении закона. Они лишь жалуются на несоблюдение укоренившегося общеиудейского обычая.

Установлено, что правило омовения рук перед трапезой впервые стало законом, введенным Эл'азаром бен-Арахом более чем через 50 лет после смерти Иисуса[17], и прения по поводу этого правила велись еще в течение долгого времени[18]. Этот «обычай» омовения рук перед едой можно сравнить с современным поведением цивилизованного человека: вы не наказали бы человека за то, что он сел за стол с немытыми руками, а лишь были бы удивлены, в особенности если это великий учитель или известный вождь, и, быть может, даже спросили бы, почему он пренебрегает этим обычаем. «Фарисеи» именно так и поступили. В еврейском доме, куда, как рассказывает Лука, Иисус был приглашен на трапезу, хозяин и все другие гости непроизвольно, как всегда поступают «все иудеи», омыли руки прежде чем сесть за стол. Если Иисус демонстративно отказался от омовения, это, естественно, могло удивить людей и побудить их к вопросам. Вопросы эти, кстати, могли быть заданы и в чисто академическом духе, подобно вопросам, встречаемым нами в Талмуде: быть может, вы поступаете так по уважительной, но неизвестной нам причине? Скорее же всего, вопрос вообще не был задан, и весь эпизод был сочинен для ответа, данного якобы Иисусом: «...ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства» (Лука 11:39), что было не очень вежливо по отношению к хозяину-фарисею. Или: «Ибо вы, оставивши заповедь Божию, держитесь предания человеческого, омовения кружек и чаш, и делаете многое другое, сему подобное» (Марк 7:8). Но такое заявление не отвечает

на заданный вопрос. Понятно: Иисус учил, что не следует довольствоваться внешней чистотой, но стремиться к чистоте внутренней. Это, однако, не означает, что внутренняя чистота исключает чистоту внешнюю.

Не является новым для «фарисеев» и учение Иисуса о том, что человек должен служить Богу, не почитая Его лишь голословно, а от всего сердца (Матфей 15:8), и что внешнее поклонение тщетно, если оно не исходит из глубины души. Сам Иисус говорит им, что он лишь подтверждает сказанное давным-давно пророком Исайей (Марк 7:6; Матфей 15:7), да еще словами посильнее[19].

Если Иисус видел в ритуальном омовении рук пустой жест, у него было авторитетное, давно испытанное основание осуждать этот и подобные ему ритуалы, что он и делал в резких, не оставлявших места для дополнений выражениях: «...[вы] поедаете домы вдов и лицемерно долго молитесь» (Матфей 23:14); «...[вы] даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять» (23:23); «...[вы] очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды. Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их» (23:25-26); «...[вы] уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты; Так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония» (23:27-28).

Я умышленно опускаю эпитеты, вкладываемые евангелистами в уста Иисуса, как, например, «змеи», «глупцы», «слепые поводыри», и на минуту игнорирую тот факт, что они направлены в адрес «книжников и фарисеев». В сущности, они непреднамеренно, но, вполне допустимо, могли относиться и к людям вообще. Я сомневаюсь, что даже во времена Иисуса «книжники и фарисеи» (кто бы они ни были) могли притязать на исключительные права на лицемерие и пустую ритуальность: нет сомнения, что благовидных лицемеров можно было найти и среди саддукеев, и среди необразованных простолюдинов. Эпитеты Иисуса, обращенные к народу в целом, были вполне приемлемы для любого фарисея. Если проповедник обвиняет в грехах, злодеянии и лицемерии весь приход огульно, ни

один прихожанин не примет его слова лично на свой счет. Зная (или предположив), что в приходе действительно могут находиться такие грешники и лицемеры, он сочтет, что проповедь относится к этим людям, и вполне согласится с проповедником. Но если проповедник направит свои стрелы на определенную личность или группу людей, отождествив их по имени или по отличительной черте, то от него могут потребовать доказательств его обвинений. Иисусу подобных требований предъявлено не было и быть не могло, потому что он никогда не мог произнести и не произносил подобных оскорбительных эпитетов по отношению к «книжникам и фарисеям» как к отличительной мишени своих обвинений. Евангелисты, приписавшие Иисусу это оскорбление «книжников и фарисеев», должны были потребовать от него предъявить доказательства, но они не смогли бы найти против него ни малейшей улики в клевете. Не то чтобы среди книжников и «фарисеев» не нашлось ни грешников, ни лицемеров. Нашлось бы. Но как отличительная группа, они были ничем не хуже, а пожалуй и гораздо лучше среднего гражданина.

В этом контексте следует отметить, что в Евангелиях термин «лицемер» применяется не исключительно к «книжникам и фарисеям»: евангелисты применяют его по отношению к народу в целом (Лука 6:42; Матфей 7:5). В своей же ссылке на пророчество Исайи Иисус говорит, что оно относилось к «вам, лицемерам» (Марк 7:6). Употребление слова «лицемеры» было, очевидно, первоначальной формой обращения Иисуса к своим слушателям — действительным или предполагаемым грешникам, — в то время как дополнительные термины «книжники» и «фарисеи» были добавлены впоследствии евангелистами. Как мы увидим ниже, многое, приписываемое в синоптических Евангелиях «книжникам» или «фарисеям», или и тем и другим, в более позднем Евангелии от Иоанна приписывается «иудеям» — отнюдь не из стремления реабилитировать «книжников» и «фарисеев», а из желания возложить ответственность за смерть Иисуса на более широкие массы. В Евангелии от Иоанна главными доктринальными противниками Иисуса являются опять-таки «фарисеи» (8:3, 13; 19:13, 15, 16, 40), но к ним присоединяются «многие из Иудеев, ...некоторые из которых пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус» (11:45-46).

Лука пишет, что сразу же после гневной тирады против «лицемерных фарисеев» между Иисусом и «законниками», в греческом оригинале: *nomikoi*, т.е. с людьми, знающими законы *(nomoi)*, произошло препирательство. Люди эти, не бывшие, очевидно, фарисеями, были приглашены вместе с Иисусом на трапезу. Они сказали ему: «Учитель! Говоря это, Ты и нас обижаешь» (11:45), очевидно подразумевая, что и они, а не только «фарисеи» любили «председания в синагогах и приветствия в народных собраниях» (Лука 11:43), и постоянно умывали руки, и следили за чистотой посуды и стола. Это добровольное и вполне невинное признание «законников» якобы вызвало новый взрыв гнева со стороны Иисуса: «и вам, законникам, горе!» И он упрекнул их не только в том, что они налагали «на людей бремена неудобоносимые, а сами и одним перстом своим не дотрагиваетесь до них», но и в том, что они строят «гробницы пророкам, которых избили отцы ваши» (11:46-47). В то время как первое обвинение направлено прямо против законодателей, налагающих бремя на других, но не на себя, второе вменяется всему народу, включая «фарисеев». Тем более что оно, в сущности является предисловием к последующему заявлению о том, что и в будущем пророков и апостолов будут убивать и преследовать (11:49). Тут мы приходим к возможному, если не неизбежному выводу, что многие из обращений Иисуса к «книжникам», «фарисеям» и «законникам», в сущности, были — или предназначались быть — обращением ко всем иудеям.

Точно так же длинная речь с семикратным восклицанием: «Горе вам, книжники и фарисеи!» (Матфей 23:13) является не более чем прелюдией к конечному пророчеству: «Таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; Дополняйте же меру отцов ваших. Змии, порождения ехиднины! Как убежите вы от осуждения в геенну? Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город; Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии[20], сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю

вам, *что* все сие придет на род сей» (Матфей 23:31-36). Следует отметить, что слово «род» (поколение), сопровождаемое различными прилагательными, часто встречается в проповедях Иисуса: «...в роде семпрелюбодейном и грешном» (Марк 8:38); «род сей лукав» (Лука 11:29); «о, род неверный и развращенный!» (Матфей 17:17; Лука 9:41). Термин «род» является определенно и точно выраженной формой обращения, не ограничиваясь «фарисеями» или какой-либо другой отличительной группой людей. Нет, не только «фарисеи», но весь народ является детьми «тех, кто избивал пророков», и «вся кровь праведная, пролитая на земле, да падет на них» (убийц пророков бывших и будущих поколений).

То, что Иисус проповедовал злому, грешному и вероломному роду, следует принять безоговорочно: ни один проповедник или пророк всех времен не проповедовал иначе. В Евангелии от Марка (7:21-23) Иисус говорит о «всех людях» и проповедует «всем людям». Все предпосылки его пророчеств и проповедей с повторяющимся поношением «книжников» и «фарисеев» — очевидно, в соответствии с целями евангелистов — создают впечатление, что именно эти «книжники» и «фарисеи», потомки проливавших невинную кровь, будут сами убивать и распинать. Тут намекается, что эти лицемеры соблюдают внешнюю чистоту лишь с намерением скрыть внутреннюю грязь; они приглашают тебя на трапезу лишь с тем, чтобы «взять хитростью и убить» (Матфей 26:4), «Подыскиваясь под Него и стараясь уловить что-нибудь из уст Его, чтобы обвинить Его» (Лука 11:54). «...Внутри они полны хищения и неправды» (Матфей 23:25), и все их притворное благочестие не что иное, как хитро задуманное прикрытие для «лицемерия и беззакония» (23:28). И следует ли тогда удивляться тому, что пролить праведную и невинную кровь для них не значит ничего? Они прикроют это каким-нибудь обрядом и умоют свои руки. Из их сердец не исходит ничего, кроме злых помыслов, убийств, прелюбодеяний, любодеяний, краж, лжесвидетельств, хулений (Матфей 15:19). Так создавался образ злодеев, которые в конце сотворят ужасное преступление. Если Иисус действительно обвинил «фарисеев» и «книжников» хотя бы в небольшой доле подобных злодейств, то стоит ли удивляться, что

его ученики нашли нужным уведомить его, что «фарисеи» были несколько обижены его словами: «знаешь ли, что фарисеи, услышавши слово сие, соблазнились?» (Матфей 15:12).

Мы читаем, что «первосвященники и книжники» «вознегодовали» на Иисуса, «видевши чудеса», которые он сотворил и овации, которыми он был награжден за них (Матфей 21:15). Иисус, действительно, «творил чудеса», исцеляя слепых и хромых (21:14). Уже и раньше он дважды навлек на себя неудовольствие своими целительными подвигами: в одном случае он простил грехи расслабленному и тем самым исцелил его. «При сем некоторые из книжников сказали сами в себе: Он богохульствует» (Матфей 9:3), потому, что «кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Марк 2:7). В Евангелии от Луки к «книжникам» присоединяются «фарисеи» (5:21). В другом случае к нему привели бесноватого слепого и немого, и он исцелил его так, что тот прозрел и заговорил. «И дивился весь народ и говорил: не Сей ли Христос, Сын Давидов? Фарисеи же, услышавши *сие*, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как *силою* веельзевула, князя бесовского» (Матфей 12:23-24). Лука заменяет «фарисеев» «народом»: «...народ удивился. Некоторые же из них говорили: Он изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского» (11:14-15).

Итак, мы имеем три разночтения одной темы: «книжники» и «фарисеи» были очень недовольны успехом Иисуса как исцелителя. Во-первых, они ему завидовали; во-вторых, они видели в его действиях посягательство на божественные права и привилегии; в-третьих, они подозревали его в дьявольских махинациях при изгнании бесов из человека. Вполне возможно, что многие из «книжников» и «фарисеев» завидовали Иисусу из-за его целительных способностей. Человеку свойственно завидовать удаче соперника. Во времена Иисуса методы и процедура терапии не являлись, как в наши дни, монополией медицинских школ, ученых и специалистов. Люди верили, что болезнь или недуг являются наказанием Божьим за их грехи, за грехи их предков или за общение с нечистой силой. Некоторые древние источники приписывают физическое заболевание небесному вмешательству; психическое же — сатанинскому.

Терапевт, конечно, должен был применять метод исцеления соответственно с симптомами болезни. Изгнание бесов, например, требовало процедуры, отличной от молитвы Богу о прощении грехов, и т. п. В Талмуде говорится, что «нашептывание» было признанным способом врачевания[21]. Там же мы находим правило, по которому «нашептывание» не должно применяться в случаях «демонического состояния». Из этого следует, что против «демонического состояния» существовали другие средства, а «нашептывание» применялось лишь при естественных, т.е. Богом посланных, заболеваниях.

В Талмуде говорится и о том, что распространенным способом лечения было касание рукой пораженного места на теле больного, а также массаж, втирание слюны и т.п.[22] Наилучшим же и вернейшим способом считалась, конечно, молитва, которая оставалась последней надеждой, когда остальные способы не помогали (Числа 12:13). Общей чертой этих методов являлось отсутствие каких-либо химических или хирургических процедур. Успех зависел исключительно от Божьей милости и снисхождения. Фарисейские ученые, считавшие себя (быть может, небезосновательно) вполне правомочными просить у Бога милости и помощи, несомненно, испытывали глубокое смущение и гнев от своего бессилия вылечить или хотя бы облегчить страдания больного, которого Иисус исцелил прикосновением руки или несколькими словами. И те, кто верил (а верили все) в существование бесов, мог, разумеется, считать, что в исцелении болезни, приписываемой демоническому вмешательству, Иисусу помогли темные силы.

Что же касается болезней, причиненных небесным гневом, каждый еврей верил во всемогущество Бога, и никто не подумал бы оспаривать выбора Им исполнителя Его воли, как бы этот выбор ни был неисповедим и как бы они ни завидовали избраннику, которого считали недостойным этого выбора. Принятие небом целительных способов Иисуса исключало возбуждение против него обвинения в богохульстве: наоборот, богохульством посчиталось бы отрицание проявления Божьей милости в чудесном исцелении, видимо неисцелимой, болезни. Факт исцеления этих больных служил неопровержимым доказательством того, что Бог простил их грехи: иначе Он не отменил бы своего наказания. Слова Иисуса: «...чадо! прощаются

тебе грехи твои» (Марк 2:5; Матфей 9:2), могут рассматриваться как выражение прощения, исходящего от Бога, но не обязательно непосредственно от Иисуса. Библия и Талмуд полны авторитетных заявлений людей о том, что Бог простил или простит грехи — вообще или в определенных случаях. Никому никогда не приходило в голову считать эти заявления богохульством или посягательством на небесные правомочия. Нельзя не заподозрить, что обвинение в богохульстве (вполне не обоснованном в данном случае) было включено лишь для психологической подготовки к обвинению в богохульстве, которое будет предъявлено Иисусу намного позже и в более критический момент.

Мы читаем, что поведение Иисуса в Храме и его высказывания о нем приводили священников и книжников в еще большую ярость. Действительно, его слова: «Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено» (Матфей 24:2; см. также Марк 13:2) — могли огорчить и встревожить, и именно с этой целью они и были сказаны: это было мрачное пророчество о надвигающейся катастрофе, о Божьем возмездии, которое вот-вот должно свершиться. Как пророчества Иеремии несколько веков ранее о той же катастрофе, так и слова Иисуса должны были наполнить сердца иудеев тревогой и ужасом. Но в его словах не было ничего оскорбительного или незаконного: не были ли римское иго и потеря независимости явным доказательством того, что Господь иногда обрушивает на Свой народ несчастья и страдания, и кто знал лучше и сокрушался больше фарисеев и священников о том, что, несмотря на все это, народ не исправил пути свои и продолжал грешить? Предупреждение же о том, что Божий гнев может вскоре разразиться еще более ужасным бедствием, было вполне своевременным, и для него не требовалось особой оригинальности. Иисус не был единственным, кто предвещал катастрофу: Иосиф Флавий называет, по крайней мере, еще двух людей, предупреждавших народ о близкой гибели[23], и, несомненно, было немало и неупомянутых в летописях им подобных вещателей конца. Мы не находим в Евангелиях и намека на то, что подобное пророчество побудило священников, фарисеев и книжников действовать против Иисуса: в нем не было ничего предосудительного, поскольку ложность его

пророчества не была доказана (Второзак. 18:21-22). Другое пророчество, приписываемое Иисусу, что он разрушит Храм и отстроит его в три дня (Иоанн 2:19), было использовано (Марк 14:58; Матфей 26:61) для обвинения Иисуса перед Синедрионом в богохульстве, но к этому мы вернемся в свое время.

Однако если слова Иисуса о скором разрушении Храма объяснимы и истолкованы как безобидное предупреждение, то его поведение в Храме описывается как провокация против священников и старейшин, за которую наказание было неминуемым: «И вошел Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей, И говорил им: написано: 'дом Мой домом молитвы наречется'; а вы сделали его вертепом разбойников» (Матфей 21:12-13). «Услышали это книжники и первосвященники и искали, как бы погубить его; ибо боялись его, потому, что весь народ удивлялся учению его» (Марк 11:18). Не лишено значения и то, что только Марк и Лука упоминают о реакции первосвященников и книжников. Матфей об этом не упоминает вообще, а в Евангелии от Иоанна евреи лишь справляются, кто уполномочил его на такие действия (2:18). Лука же внушительно замечает, что после эпизода с продавцами, покупателями и меновщиками «учил каждый день в храме. Первосвященники же и книжники и старейшины народа искали погубить Его» (19:47).

Если действительно, как это часто утверждается, «нападение Иисуса на храм» подвергло опасности всю торговую систему и «было радикальным вызовом духовенству и аристократии» и «духовенство и аристократия приняли поведение Иисуса за объявление им войны»[24], трудно понять, почему храмовые власти не предприняли против него никаких мер. Вооруженная храмовая стража могла арестовать его на месте. Популярность Иисуса среди простонародья и то, что он, как намекается, не мог бы совершить очищение Храма без помощи «раздраженной толпы своих учеников»[25], могли дать властям добавочный повод для быстрого и решительного полицейского вмешательства. А тут власти очевидно не только не вмешиваются, но и доброжелательно позволяют Иисусу и впредь проповедовать в Храме каждый день.

Это противоречие не избежало внимания автора Евангелия от Марка, посчитавшего нужным объяснить, почему «книжники и первосвященники» не предприняли против Иисуса карательных мер. Он уведомляет нас, что они «боялись Его, потому что весь народ удивлялся учению Его» (11:18), т.е. что они не только возмущались его учением и поведением, но и завидовали его огромной популярности: ведь только вчера, при въезде Иисуса в город, толпы жителей Иерусалима встретили его овациями (11:8-10). Если власти хотели лишить его этой популярности, то не было для этого случая удобнее, чем схватить его *in flagrante delicto*, т.е. во время учиненного им скандала в святом месте и захвата полномочий храмовых властей. Прихожане не потерпели бы подобного поведения кого бы то ни было на храмовой территории, и вмешательство стражи было бы встречено всеобщим одобрением. Если же ученики Иисуса помешали бы страже арестовать его, они тем самым дали бы властям причину с чистой совестью судить Иисуса при первой возможности, т.е. осуществить именно то, чего они, власти, так долго добивались.

На самом же деле поведение Иисуса в Храме ни в коем случае не было нарушением закона: наоборот, все указывает на то, что оно заслужило одобрение, правда молчаливое, храмовых властей и стражи.

Рассмотрим сперва место, где этот эпизод мог произойти. Евангельское обозначение его «храм» неверно; место, упоминаемое в Евангелии, — Храмовая гора[26], т.е. площадь, включающая не только здание самого Храма, но и административные помещения, склады, конюшни и рынки. Эта зона была доступна каждому и не требовала ритуального омовения. Тут не было никаких ограничений в передвижении и запрета или надзора над торговлей. Правда, вся торговля на Храмовой горе основывалась исключительно на обслуживании прихожан Храма: «меновщики» меняли монеты паломников на шекели, единственную законную в Храме валюту (Исход 21:13-16). Менялы были обязаны находиться у своих прилавков за три недели до начала «паломнических праздников» (Песах, Шавуот и Суккот)[27]. По древнему преданию, на Храмовой горе росли два высоких кипариса. У одного помещались четыре клетки с чистыми,

годными для жертвоприношения животными. У другого — клетки с жертвенными голубями, количество которых «было достаточно не только для Храма, но и для всей страны»[28]. На голубей был главный спрос: они были дешевы и их приносил в жертву бедный люд, не будучи в состоянии тратиться на более дорогую жертву (Левит 5:7). Были там, конечно, и лотки с благовониями, маслами, вином и другими предметами жертвенного обихода (Левит 2:5-7; 15; 7:12).

Намекается, что весь этот товар подлежал официальной проверке, чтобы исключить «малейшее подозрение в ритуальном изъяне». Паломникам приходилось платить порой очень дорогую цену за такую проверку. Священники же смотрели на вмешательство торговцев в их дела как на нарушение своих интересов в побочном доходе[29]. Это утверждение ничем не обосновано. Любое жертвенное животное «не без изъяна» не могло быть принесено в жертву (Левит 3:1, 6), причем продавец должен был по контракту вернуть покупателю уплаченные за него деньги. То, что священники были столь бесчестны, что приносили в жертву Богу животных с изъяном ради личной наживы, не только не доказано фактически, но и противоречит логике: в Храме в любое время дня и ночи находились сотни священников, левитов и людей, знавших закон, так что любое отклонение кого-либо от ритуальных правил жертвоприношения тотчас же было бы замечено и пресечено. Если же животные были «без изъяна», то какой смысл был платить священнику за проверку? Священники были заинтересованы в возможно низких ценах на жертвенных животных, чтобы дать возможность наибольшему числу людей покупать их, потому что остатки от жертвоприношения принадлежали священникам (Левит 7:8). Чем крупнее животное, тем больше им оставалось. От голубей же не оставалось ничего. Таким образом, нет ни логики, ни свидетельства для утверждения, что священники, старейшины или другие официальные лица имели финансовый или какой-либо другой интерес в торговле на Храмовой горе[30].

С меновщиками дело обстояло иначе: этих трудно освободить от предположения, что их сделки не всегда были безупречны. Как мы уже видели, любой человек мог открыть на Храмовой горе меняльный прилавок или лавку для продажи жертвенных животных и

птиц, не нуждаясь для этого ни в официальном разрешении, ни в удостоверении о его профессиональном или нравственном уровне. Отсутствие закона или обычая, который обусловил бы право человека торговать на Храмовой горе, неизбежно вело к тому, что среди торговцев и менял могли найтись и люди, честность которых не соответствовала святости места, а шум и гам базаров хорошо знакомы любому, посетившему их на Ближнем Востоке.

Вполне возможно, что Иисус стал случайным свидетелем попытки торговца или менялы смошенничать или набрел на шумный, непристойный торг. Другой, быть может, и не обратил бы на это внимания. Иисус же был глубоко задет бесстыдным поведением, нарушавшим благолепие святого места, которое «назовется домом молитвы» (Исайя 56:7), а торгаши и менялы «сделали его вертепом разбойников» (Марк 11:17; Матфей 21:13; Лука 19:46). Этого Иисус вынести не мог. Вспышка его гнева была отголоском грома негодования пророка Иеремии: «Не сделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?» (7:11). Для любого еврея в словах Иисуса не было ничего нового.

Некоторые историки считают этот эпизод доказательством приверженности Иисуса к зелотам или даже его принадлежности к их движению[31]. Это предположение ничем не подкреплено, потому что не нужно быть зелотом или фанатиком, чтобы отозваться в данном случае так, как отозвался Иисус. Его вспышка могла быть вполне непроизвольной. Не относится к делу и версия, что без помощи толпы учеников Иисусу не удалось бы разогнать менял и торговцев[32]: если наше предположение правильно, и Иисус, действительно, был свидетелем мошенничества, то покупатели, а их было немало, встали бы на его защиту. Стражу же, по понятным причинам, менялы звать не стали бы.

Вполне естественно, что у людей, живущих и выполняющих рутинные занятия в непосредственной близости к святому месту, святость этого места со временем тускнеет: то, что наполняет душу молящегося паломника трепетом и благоговением, кажется старожилу обыденным и простым. Поэтому неудивительно, что Иисус, увидев, что кто-то «пронес через храм какую-либо вещь» (Марк 11:16), не позволил ему. Ибо войти в Храм нечистым (Левит 15:31)

было тяжким преступлением. Вход в Храм был воспрещен даже «обутым, несущим палку, сумку и пр.» Помещение Храма не должно было служить человеку сокращением пути[33]. Таким образом, помощь, оказанная гражданами в поддержании тишины, порядка и благолепия в пределах Храма, могла вызвать у администрации лишь одобрение.

Предположив, что Иисус, действительно, опрокинул прилавки менял, разогнал торовцев и не позволил осквернить храмовую территорию[34], и также предположив (как и следует), что сделал он это из лучших и чистейших побуждений, мы не сможем найти даже в самих евангельских отчетах ни малейшего повода для заговора или мести против него ни у кого, кроме, быть может, у тех же менял и торговцев. Единственным поводом для недовольства храмовых властей могло служить отсутствие у Иисуса формального права на действие (как это вполне справедливо отмечено в Евангелии от Иоанна): он должен был подать жалобу в соответствующие органы и потребовать принятия надлежащих мер против нарушителей закона. Но и это упущение едва ли могло рассердить представителей власти, когда говорится, как в нашем случае, о человеке, действовавшем самопроизвольно и желавшем пресечь тут же, на месте, совершающееся на его глазах преступление, а не удовольствоваться формальной жалобой, тем самым позволив мошенникам довершить свое дело. При данных обстоятельствах поведение Иисуса было естественным и законным, и никто не мог приветствовать его больше, чем храмовая администрация.

По Матфею (21:23), Марку (11:28) и Луке (20:2), «первосвященники», «старейшины» и «книжники» спросили Иисуса: «...какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?» Вопрос был задан не столько в связи с происшествием с менялами и торговцами, сколько в связи с его проповедями в Храме. Еще на самом первом этапе своей деятельности, когда он учил в синагоге Капернаума, народ «дивился его учению, ибо он учил их как власть имущий, а не как книжники» (Марк 1:22). Матфей (7:28-29) повторяет это же выражение «удивления» народа после Нагорной проповеди. Тут выражение «власть имущий» не может означать лишь то, что проповедник говорил впечатляюще и убедительно (Лука 4:32), но

также и то, что его учение отличалось от учения «книжников», не менее впечатляющего и убедительного. Всем было известно, что у Иисуса нет никакой «власти», т.е. формального права учить. То-то и удивительно, что он проповедовал, будто это право у него было. Не так, как обыкновенный книжник, обстоятельно и умно объясняющий закон и способ, по которому лучше всего этот закон соблюсти, а скорее, как человек, «власть имущий» издать новый закон и новые правила поведения. Такую «власть» никто не имеет права взять самовольно: она должна быть дана человеком, уже имеющим эту «власть», актом формального рукоположения[35]. Во времена Иисуса подобные акты рукоположения были чрезвычайно редки[36], потому что было общеизвестно, кто был посвящен, а кто не был. «Удивление» народа было скорее выражением восхищения, чем неудовольствия: «вот человек, имеющий собственное мнение и глядящий на мир собственными глазами».

Однако то, чем восхищался народ, в сердцах властей могло возбудить тревогу: если Иисус хотел проповедовать «авторитетно», он должен был сперва заручиться формальным правом на это. Вопрос, заданный Иисусу первосвященниками и старейшинами, отражает эту тревогу: как ты смеешь проповедовать «авторитетно», когда у тебя этого «авторитета» нет? Иисус мог ответить просто: я не учу «авторитетно» и никогда не претендовал на рукоположение, и моя ли это вина, если слушатели поняли меня превратно? Но есть, конечно, другая «власть», выше и тверже формального посвящения. Если Иоанн Креститель говорил «авторитетно», не будучи формально посвященным, это, очевидно, значит, что его «авторитет» был от Бога. И мой, быть может, тоже. Но если вы не в силах утверждать, имел ли Иоанн божественную «власть» или нет, так «и Я вам не скажу, какою властью это делаю» (Марк 11:33; Матфей 21:27)[37].

Существует мнение, что первосвященники и старейшины задали этот вопрос Иисусу для того, чтобы уличить его как «дерзающего старейшину» (Второзак. 17:12)[38]. Теория эта, однако, несостоятельна, хотя бы по той причине, что «дерзающий старейшина» по определению должен быть посвященным учителем[39], в то время как всем было известно, что Иисус рукоположен не был. Кроме того, ни одна проповедь Иисуса не подпадала под категорию

проступка[40] «дерзающего старейшины», тем более что в то время закон о «дерзающих старейшинах» относился лишь к саддукеям[41], а Иисус к этому сословию не принадлежал.

Косвенно выраженное Иисусом притязание на то, что, как Иоанн Креститель, так и он получил свою «власть» от неба, не могло быть сенсацией для вопрошающих. Во-первых, тот факт, что вокруг Иисуса собирались огромные толпы восторженных слушателей, мог подсказать людям, верующим в постоянное и повсеместное божественное присутствие, хотя бы возможность *prima facie* божественного одобрения его проповеди. Во-вторых, для глубоко религиозного человека всегда было законно и естественно верить в свое, небом данное право призывать, вдохновлять и вести народ к благородной цели. И что могло быть прекраснее и благороднее, чем приобщить сердца и умы людей к Божьей милости? В-третьих, Иисус «притязал на божественный авторитет» и прежде: при свершении им одного из чудесных подвигов исцеления к нему вышли «фарисеи» и «книжники» и «начали с Ним спорить и требовали от Него знамения с неба, искушая Его» (Марк 8:11; см. также Матфей 12:38), что, в сущности, служило своего рода доказательством того, что он творил волю Божью. Толкование же евангелиста (Марк 8:11), что вопрос был задан со злым умыслом, ничем не оправдывается: в те времена законник, настаивающий на том, что именно его толкование закона правильно, и именно его наставление выражает истинную волю Божью, зачастую просил небо дать «знак» — кто был прав: он или его соперник? (Причем в некоторых случаях люди слышали «голос с неба», объявивший свой божественный приговор[42].)

Характерно для фарисейского склада ума, что в одном из этих талмудических примеров побежденный соперник наотрез отказался подчиниться «небесному решению», заявив, что «истинная заповедь уже не на небе» и нечего говорить: «кто взошел бы для нас на небо, и принес бы ее нам?» (Второзак. 30:12) Но она была отдана жителям земли: «...ибо весьма близко к тебе слово сие; оно в устах твоих и в сердце твоем» (Второзак. 30:14). В том же смысле они могли считать «небесный авторитет», на который притязал Иисус, недостаточным для того, чтобы поступиться формальным посвящением. Однако их

требование, чтобы Иисус совершил «знамение», лишний раз доказывает, что они были далеки от мысли отвергнуть его претензии без рассуждений.

Ни один фарисей не подумал бы принять за кощунство утверждение человеком божественного авторитета. Любой проповедник, указывающий на новый путь, провозглашающий новую доктрину, устанавливающий новые этические нормы, вполне естественно внушает слушателям, что он действует по вдохновению свыше и является единственным подлинным уполномоченным Богом лицом, которому дано правильно и точно истолковать Его слово и волю. Никто не стал бы слушать проповедника, если бы его слова выражали лишь его личное мнение. Явная или подразумеваемая претензия на «божественный авторитет» присуща любому проповеднику, и если он сам не мог убедить в нем своих слушателей, то какую ценность могла иметь его проповедь? Поэтому в ту эпоху[43] не только пророки и мессии, желавшие утешить многострадальный народ свой, но и «книжники», учившие «по праву», претендовали на «авторитет с неба».

В еврейском обществе связь между человеком и Богом всегда была прямой и непосредственной. Ни священники, ни раввины никогда не ограничивали доступ еврея к Богу. Так что притязание на «небесный авторитет» не могло быть чем-то из ряда вон выходящим или нарушением привилегий духовенства. В этом отношении Иисус не отличался от десятков других еврейских проповедников, и его притязание на «власть» не могло дать никому ни малейшего повода для недовольства или недоброжелательности.

Автор Евангелия от Иоанна понял это и поэтому прибавил провокацию посильнее: Иисус «не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (5:18). Следует тут же отметить, что ни Матфей, ни Марк, ни Лука ни прямо ни косвенно не упоминают о том, что Иисус когда-либо произнес что-либо подобное. Если бы такое предание существовало, то ранние евангелисты не только не обошли бы его молчанием, но, наоборот, не преминули бы должным образом подчеркнуть его. О том, что сам автор Евангелия от Иоанна не очень настаивает на том, что Иисус сказал это, красноречиво свидетельствует хотя бы тот факт

(иначе необъяснимый), что впоследствии, при допросе Иисуса, ему не предъявили обвинения (даже по Евангелию от Иоанна) в том, что он сказал когда-либо, что он сын Божий и равен Богу, в то время как подобное обвинение было бы, несомненно, первым и самым веским. Нарушение Иисусом субботнего дня и его заявление, что он сын Божий и равен Богу, представлены как главные причины ненависти иудеев к Иисусу и их желания «убить его» (Иоанн 5:16). Однако, несмотря на это, когда он бросает им вызов: «За что ищете убить Меня? Народ сказал в ответ: не бес ли в Тебе? Кто ищет убить Тебя?» (Иоанн 7:19-20) — намек на то, что они лживо отрицали настоящее обвинение, не настаивая при этом на прежнем обвинении в притязании на божественность.

Читатель, вероятно, заметил, что, следя за взаимоотношениями Иисуса с иудеями, мы опирались почти исключительно на синоптические Евангелия и лишь в одном или двух случаях сослались на Евангелие от Иоанна. Причина этому — наше утверждение, что эпизоды, о которых ранние евангелисты не повествуют, а повествует лишь один Иоанн, не могут быть приняты *prima facie* как достоверные, но, скорее, как тенденциозные приращения в книге, предназначенной для римлян и неевреев, когда пути иудаизма и христианства уже окончательно и невозвратимо разошлись. Иоанн начинает свою книгу с отвержения Иисуса его народом (1:11) и ставит эпизод очищения Храма почти в самое начало своего повествования (2:13-17): его намерением было представить Иисуса как неустанного мятежника против властей на фоне постоянных преследований и ненависти к нему со стороны иудеев. По словам преподобного Джеймса Паркса, сразу же вслед за решением иудеев убить Иисуса за нарушение субботы следуют длинные тирады против иудеев, отличающие Евангелие от Иоанна от предыдущих и содержащие слова, справедливо отражающие действительность в период их написания, но которые показались бы странными в синоптических Евангелиях... С этого момента каждый раз, когда Иисус обращается к иудеям, он заведомо раздражает их и обращает против себя. Он не пытается завоевать их расположение и обращается с ними с нескрываемой враждебностью и неприязнью. Евреи же представлены Иоанном как люди, находящиеся в постоянном

против Иисуса заговоре, но не решающиеся на действия из страха перед его моральным превосходством. Даже обращаясь к иудеям, поверившим в него, Иисус говорит, что «ваш отец диавол» (8:44). В середине его пастырства иудеи решают отлучить от синагоги верующих в Иисуса (9:22), чтобы не говорили о нем явно (7:13). Все это соответствует действительности и настроениям, существовавшим в конце столетия, когда признание христианства на самом деле наказывалось отлучением от синагоги со всеми вытекающими из этого последствиями[44]. Это, однако, не имеет никакой связи с возможными или фактическими взаимоотношениями Иисуса с современными ему иудеями или иудейскими властями.

И все же, даже по Евангелию от Иоанна, нашелся, по крайней мере, один фарисей «именем Никодим, *один* из начальников иудейских», который пришел к Иисусу, правда, втайне и ночью, и обратился к нему: «Равви! мы знаем, что Ты Учитель, пришедший от Бога» (3:1-2).

Два случая, часто цитируемые как доказательство ненависти евреев к Иисусу, приводятся исключительно в Евангелии от Иоанна: во-первых, побитие Иисуса камнями. Услышав, что он сказал в Храме: «...истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь. Тогда [иудеи] взяли каменья, чтобы бросить на Него» (8:58-59). В другой раз, когда он сказал, что он и Бог, отец его, — одно, «тут опять иудеи схватили каменья, чтобы побить Его» (10:31). По Иоанну, Иисус спросил, «за которое из [моих добрых дел] хотите побить Меня камнями?» На что евреи ответили: «не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и *за то*, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом» (10:32-33).

Нет сомнения, что если бы эти два случая с побитием Иисуса камнями действительно произошли, они получили бы достойное их значению место на страницах синоптических Евангелий. Не говоря уже о несоответствии с популярностью Иисуса среди народа, о чем свидетельствуют не только три ранних евангелиста, но и сам Иоанн (12:12), два эти эпизода противоречат версии Иоанна о том, что, когда Иисус учил в Храме, «никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его» (Иоанн 7:30; 8:20). Как же могло случиться, что несмотря на то, что «еще не пришел час Его», евреи

побили его камнями? Если час его еще не пришел, почему евреи «искали схватить Его, но Он уклонился от рук их» (10:39)? Слова «еще не пришел час Его» имеют двойное значение. С одной стороны, они подготавливают почву для того, что должно произойти, когда придет час его: тогда (так слышится) евреи перестанут сдерживаться и дадут полную волю своим убийственным страстям. С другой стороны, эти слова намекают на предопределение судьбы Иисуса. Как будто она свершится не в результате происков и ухищрений евреев, но по воле Бога, назначившего Свои сроки и выбравшего Свои орудия.

Это сознание осуществления предопределенной судьбы присутствует и в синоптических Евангелиях. Иисус «учил Своих учеников и говорил им, что Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и по убиении в третий день воскреснет» (Марк 9:31). Вскоре уточняется, что люди, в руки которых предадут его и которые «осудят его на смерть и предадут его язычникам», не кто иные, как первосвященники и книжники (Марк 10:33). В Евангелии от Луки мы читаем: «Сыну Человеческому должно много пострадать, и быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (9:22). Автор Евангелия от Матфея пишет, что «Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (16:21); и несколько ниже: «Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть; и предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие; и в третий день воскреснет» (20:18-19).

Двойное значение этого пророчества, во всех его вариантах, ясно: во-первых, предопределение судьбы Иисуса и конечная цель — воскресение; и, во-вторых, пророческое назначение первосвященников, старейшин и книжников как инструмента, избранного для убийства, которое будет предшествовать воскресению. Даже если Иисус и изрек эти пророчества (что, при восстановленных нами обстоятельствах, крайне невероятно)[45], они не могут служить доказательством того, что в действительности произошло впоследствии.

Сам факт повторения записи этих пророчеств способен ввести читателя в заблуждение и заставить его поверить (а это, очевидно,

и было целью авторов), что пророчества эти исполнились и что, следовательно, нет дальнейшей нужды, ни, тем более, причины выяснять, соответствовало ли этим пророчествам то, что на самом деле произошло впоследствии. Другими словами, так как, с точки зрения евангелистов, ответственность за смерть Иисуса падала не на римлян, а на евреев, то главными и решающими действующими лицами в этой трагедии будут еврейские первосвященники, книжники и старейшины.

Не лишен интереса и тот факт, что, по свидетельству евангелистов, Иисус воздерживается от упоминания фарисеев, как будто его злейшие враги, воплощение зла и коварства, не будут причастны к его смерти. Действительно, выдвигалась версия, что, нарочито не будучи упомянутыми, не «фарисеи» осудили Иисуса, а первосвященники и старейшины из саддукеев[46]. Мы видели, однако, что термин «первосвященники», «старейшины» и «книжники» — понятие достаточно широкое, включающее, по меньшей мере, сильное фарисейское меньшинство. Мы склонны считать, что евангелисты пользовались этим термином в общем его смысле[47].

Здесь следует отметить, что фарисеи составляли не только часть «первосвященников, старейшин и книжников», преследовавших Иисуса, но и значительную часть его многочисленных последователей. Как мы уже видели, Иисус собирал вокруг себя массы народа гораздо многочисленнее собиравшихся слушать проповеди Иоанна Крестителя. Царь Ирод, приказавший убить Иоанна Крестителя (Матфей 14:10), боялся, что Иисус, с его огромной паствой, не кто иной, как воскресший из мертвых Иоанн (Матфей 14:2), и хотел схватить и умертвить его. Услышав о планах Ирода, Иисус «удалился оттуда на лодке в пустынное место один» (Матфей 14:13). В Евангелии от Луки мы с изумлением читаем о том, что не кто иной, как «некоторые из фарисеев» предупредили его об опасности (Лука 13:31). Это доказывает, что были фарисеи, которые не только не хотели погубить Иисуса (Матфей 12:14; Марк 3:6), но и спасали его. Тут мы бросаем мимолетный взгляд на действительное отношение фарисеев к Иисусу, подтвержденное Иосифом Флавием в его отчете о реакции евреев на убийство Иоанна Крестителя:

Ирод приказал убить Иоанна, несмотря на то, что тот был человек благородный, призывавший евреев добиваться совершенства и быть богобоязненными и справедливыми друг к другу. Эти прекрасные речи привлекали огромные толпы, и Ирод боялся, что этот человек, чей авторитет среди народа был незыблем и чьему совету следовали все, может зажечь восстание. Он решил, не упуская времени, умертвить Иоанна, предупредив этим возможность возникновения действительно опасной ситуации. Евреи были твердо убеждены, что за это убийство Бог жестоко покарал Ирода[48].

Нет причины сомневаться в том, что отношение евреев к Иисусу было тем же, что и к Иоанну Крестителю: проповеди Иисуса были не менее красивы, чем проповеди Иоанна; его призыв к справедливости и благочестию, несомненно, вызвал тот же отклик в сердцах слушателей. И толпы шли к нему, открыто выражая свой восторг и почтение. Как убийство Иоанна Крестителя, так и насильственная смерть Иисуса вызвала бы гнев и возмездие Божье и была бы причиной народного горя и печали. Единственную прямую угрозу Иисусу представлял в ту пору Ирод, и не кто иной, как «фарисеи» предупредили его и помогли ему избежать участи Иоанна Крестителя.

Вскоре новая темная туча омрачит горизонт: огромная популярность Иисуса и его власть над массами не смогут не привлечь внимания римлян. Предадут ли его «первосвященники, старейшины и книжники» или «фарисеи», т.е. еврейское руководство, в руки язычников? Мы видели, что для этого у них не было никакой причины и что это противоречило бы их отношению к римлянам и симпатии к Иисусу, которую они убедительно доказали, спасая его от происков Ирода. Но посмотрим, что произошло на самом деле.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЧТО МОГЛО ПРОИЗОЙТИ НА САМОМ ДЕЛЕ

АРЕСТ

Повествование о суде над Иисусом и его смерти начинается с его ареста. Сам судебный процесс этот окутан, к сожалению, сумраком сомнений, будь то из-за недостатка информации или благодаря противоречивым отчетам. Однако подробности ареста подсудимого могут помочь нам осветить его. Если известно, в чем заподозрен человек, за что и кем он арестован и кто дал приказ о его аресте, можно прийти к первоначальным выводам по поводу обвинительного акта и инстанции, перед которой он предстанет. Располагаемые нами отчеты об аресте Иисуса далеко не однозначны и должны быть тщательно проверены, чтобы и эта тонкая нить не ускользнула из наших рук.

По окончании трапезы (Тайная Вечеря) Иисус и его ученики вышли из Иерусалима, поднялись на Елеонскую (Масличную) гору (Марк 14:25; Матфей 26:30; Лука 22:39) и пришли к месту под названием Гефсимания (ивр. גת שמנים) (Марк 14:32; Матфей 26:36), быть может, к тому саду над Кидронским ущельем, о котором пишет Иоанн (18:1). По показаниям Луки (22:39) и Иоанна, (18:2) Иисус часто приходил сюда с учениками (что может оказаться для нас крайне значительным). Очевидно, как сейчас, так и во времена Иисуса, холмы, окружающие Иерусалим, были излюбленным местом для отдыха и прогулок горожан.

Во время беседы Иисуса с учениками (Марк 14:41-42; Матфей 26:45-46; Лука 22:46) вдруг появились люди под предводительством Иуды Искариота (ивр. יהודה איש קריות), и сразу становится ясно, что появление их не предвещает ничего доброго. По отчету Марка,

пришло «множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и книжников и старейшин» (14:43). Лука пишет: «появился народ» (22:47) и несколько ниже поясняет: «Первосвященникам же и начальникам храма и старейшинам, собравшимся против Него, сказал Иисус: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять Меня!» (22:52); по версии же Иоанна, «отряд *воинов* и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием» (18:3), но произвели арест «воины и тысяченачальник и служители иудейские» (18:12). Ученые сходятся во мнении, что это была когорта во главе с трибуном, т.е. римское военное подразделение под командой римского офицера[1]. Синоптические Евангелия говорят об исключительно еврейском присутствии при аресте, в то время как Иоанн утверждает, что в нем участвовали как римские солдаты, так и евреи.

Прежде чем мы подробно рассмотрим это предание, следует опознать «евреев», принимавших участие в аресте, как о том свидетельствуют все четыре евангелиста. Один современный нам писатель считает, что, несмотря на то, что участники ареста состояли на службе у священников, сами они не были евреями. Его доводом является то, что «грешники», которые, по словам самого Иисуса, схватят его (Матфей 26:45; Марк 14:41), будут не евреями, а язычниками (К галатам 2:15; Матфей 9:10-11). Кроме того, «первосвященники имели в своем распоряжении небольшой вооруженный контингент, набранный из различных народностей, а также слуг и рабов-неевреев»[2]. Как бы то ни было, и кем бы «грешники» ни оказались, слова, произнесенные Иисусом до самого происшествия, едва ли могут свидетельствовать о происхождении людей, пришедших схватить его. Тем более что если слово «грешники» может относиться только к язычникам, то его пророчество исполнилось (хотя бы по Иоанну), принимая во внимание участие римлян (язычников) в его аресте, несмотря на присутствие там и «негрешников».

Активное сотрудничество евреев в происшествии подтверждается хотя бы тем, что сразу же вслед за арестом Иисус был взят не под римскую стражу, а отведен в дом первосвященника, или, по Евангелию от Иоанна, в дом тестя первосвященника. Отвели его туда, скорее всего, чины храмовой стражи, чего, как

мы увидим ниже, не могло случиться без прямого на то приказа первосвященника.

Отчет Луки говорит не о регулярном контингенте, а о том, что «появился народ» (Лука 22:47), намекая на неопределенное число людей — наемников, посланных «первосвященниками», «старейшинами» и «фарисеями», или просто на возбужденную, подстрекаемую толпу. Более того, он намекает на присутствие при аресте самих «старейшин», что кажется нам крайне невероятным: ни в наше время, ни во времена Иисуса ни старейшина, ни судья, ни, тем более, группа старейшин или судей, не производили арестов. Для этого существовала стража. Не более вероятно и то, что «старейшина» или другой сановник дал бы потревожить себя поздно ночью и пошел бы за город лишь для того, чтобы присутствовать при аресте преступника, кем бы этот преступник ни был. Тем более что ночь эта была не обычная, а (по синоптическим Евангелиям) канун Пасхи, когда каждый еврей готовился к жертвоприношению и встрече великого праздника, или (по Иоанну) сама пасхальная ночь, когда справляется трапеза (ивр. סדר פסח), один из святейших ритуалов еврейской религии. Совершенно невероятно, что в такую ночь кто-нибудь присоединился бы к подобной экспедиции. И, наконец, если Иисус действительно был арестован по почину «старейшин», то нет никакой логики в их присутствии и участии. Наоборот, предоставив своим агентам схватить Иисуса, они сами постарались бы оставаться возможно дальше от происшествия.

О том, кем в действительности были еврейские участники ареста Иисуса, можно догадаться по ссылке Луки на «начальников храма» (22:52). В переводе на русский, греческое слово *strategoi* означает военачальники. Предполагается, что эти военачальники были помощниками священников (ивр. סגני כהנים)[3], чье назначение нам известно по еврейским источникам: там, где в Библии встречается слово סגנים, в Переводе Семидесяти Двух оно значится как *strategoi*. В обязанности этих סגנים входило, между прочим, встречать и приветствовать паломников у ворот Храма и т.д.[4] По храмовой иерархии, их чин предшествовал чину священника, находясь на ступень выше начальника храмовой стражи[5]. Следовательно, храмовая стража была в непосредственном подчинении у «начальников храма», и так как, по отчету Луки, при аресте Иисуса присутствовали

те и другие, следует понимать, что под «первосвященниками» подразумеваются помощники священников, а под «начальниками храма» имеются в виду офицеры храмовой стражи[6]. Как бы то ни было, вполне ясно, что чин *strategoi* может относиться лишь к командиру военного или полувоенного подразделения, т.е. не к кому иному, как к офицерам храмовой стражи.

В то время как мы отвергли по неправдоподобности возможность присутствия «старейшин» и «первосвященников» при аресте Иисуса, пребывание там храмовой стражи и ее командиров кажется вполне вероятным. Как мы уже сказали, арест заподозренного в совершении преступления обыкновенно производился стражей, а не толпой возбужденных людей или священниками или сановными лицами. В Евангелии от Иоанна мы находим этому четкое подтверждение: евреи, участники ареста Иисуса, описываются там как «воины и служители от первосвященников» (18:3) и «воины и тысяченачальник и служители иудейские» (18:12). Единственными лицами, правомочными произвести арест именем первосвященника или «еврейских властей», были офицеры храмовой стражи[7].

Нашей исходной точкой, следовательно, будет предпосылка, что «первосвященники» (т.е., как мы увидим, первосвященник) выделили подразделение храмовой стражи для ареста Иисуса (что не исключает возможности присутствия при аресте и других лиц). Тут возникает вопрос: можем ли мы каким-либо образом объяснить присутствие «толпы», о которой говорят Марк и Матфей? Вполне неправдоподобно, что горожане по своему почину пошли бы за город на ночную поимку преступника, кем бы он ни был. Евангелисты намекают, что «толпы народа» участвовали в аресте Иисуса не по непроизвольному влечению, а как наемники «первосвященников» и «старейшин», не то в помощь храмовой страже, не то для психологического воздействия на Иисуса и его учеников[8]. Но ведь «толпы народа» могли стать для стражников скорее помехой, чем помощью: они дали бы Иисусу и его ученикам возможность смешаться с толпой или учинить в ней такой беспорядок, что арест был бы неосуществим.

Кроме того, евангелисты сообщают нам, что «толпы» вел Иуда (Лука 22:47). Тут опять отсутствует логика: едва ли заговорщикам (и меньше всего их главарю) понадобилась бы толпа свидетелей

выполнения их заговора. Заговор по своему естеству требует тайны, с наименьшим числом сообщников, могущих со временем стать доносчиками. Так что если «толпы народа» действительно присутствовали при аресте Иисуса, мы склонны считать, что были они нееврейского происхождения.

Существует еще одна неувязка, уходящая глубоко, к самому основанию разбираемого нами дела: она касается отношения еврейских масс к Иисусу (как и к каждому, кому угрожает арест). Любая «толпа» еврейского происхождения, подкупленная для участия в аресте (Иисуса или кого-либо другого), была бы набрана из самых низких общественных слоев: рядовой обыватель не нанялся бы на подобное предприятие и не поддался бы подстрекательству. Мы знаем, что эти «толпы» — даже термин тот же — восторженно встречали Иисуса лишь несколько дней тому назад: «Множество же народа постилали свои одежды по дороге, а другие резали ветви с дерев и постилали по дороге; ...и весь город пришел в движение» (Матфей 21:8-10). Первосвященники и книжники были слишком уверены в том, что «*весь* мир идет за Ним» (Иоанн 12:19) и слишком опасались «возмущения в народе» (Марк 14:2), чтобы попытаться нанять кого-либо или подстрекать против Иисуса. Если они действительно хотели схватить Иисуса, то меньше всего им следовало искать присутствия «толпы», что неизбежно закончилось бы освобождением Иисуса силою, тем более если эта «толпа» была вооружена «мечами и кольями» (Марк 14:43; Матфей 26:47).

Для популярности Иисуса у народа была веская причина: он был из их среды и возвысился явной милостью Божьей на ту вершину интеллектуального и нравственного совершенства, к которой сознательно или подсознательно стремился каждый из них. К тому же его известность как вершителя чудес, целителя, борца за справедливость, миротворца, утешителя и избавителя бедняков, обличителя разврата, заклятого врага богачей и сильных мира сего была больше чем достаточна для завоевания их любви и верности. Трудно поверить, что толпа таких приверженцев Иисуса пошла бы участвовать в его аресте.

Но предположим — ради обсуждения, — что людям не сказали и они не знали, что их посылают помочь схватить Иисуса. Вполне вероятно, что храмовая стража обратилась к народу с просьбой

помочь схватить опасного преступника, который, возможно, окажет вооруженное сопротивление. Сомнительно, однако, что кто-нибудь из них отозвался бы на подобный призыв, не узнав сначала, кто этот преступник и в чем он обвиняется. Как только выяснилось бы, что речь идет об Иисусе, сотрудничество горожан со стражей немедленно прекратилось бы по вышеуказанным причинам или привело к нежелательным для властей результатам. Если же храмовая стража назвала ложное имя преступника, то обман обнаружился бы на месте. В лучшем случае горожане сложили бы свое оружие и разошлись по домам. В худшем же — они освободили бы Иисуса и дали ему убежище. Что же до пунктов обвинения, то едва ли храмовая стража их знала. Во всяком случае, она не открыла их и Иисусу. В дальнейшем выяснится, что Иисус не сделал и не сказал ничего, что могло бы по еврейским законам и обычаям послужить малейшим поводом для его ареста. Предположим, что ему грозило тюремное заключение за его проповеди, но ведь именно за них был он любезен народу. Не было вернее пути для срыва всей операции, чем представить эти проповеди как повод для его ареста.

Трудно поверить и тому, что храмовой страже или военачальнику было легко найти горожан, которые согласились бы присоединиться к операции, проводимой ими вне храмовой территории. Внутри этой территории и в непосредственной к ней близости правомочность храмовой стражи была неоспорима, и вполне возможно, что там горожане пришли бы ей на подмогу. Вне священной территории храмовая стража могла быть уверена в поддержке горожан при столкновении с римскими оккупационными силами или с отдельными легионерами, но ни в коем случае не в проримской или объединенной с римлянами операции. Народ никогда не унизился бы до сотрудничества с римлянами против своего, преследуемого ими, соплеменника. Более того, прекрасно учитывая по долгому опыту противодействия народных масс любому призыву к объединенным римско-еврейским мероприятиям, храмовые власти никогда не рискнули бы даже попытаться заручиться их поддержкой.

Если первосвященники имели полное основание побояться народа и, следовательно, воздержались «наложить на Него [Иисуса] руки» (Лука 20:20), зная, что, причинив ему зло, они вызовут в народе возмущение (Марк 14:2), их призыв на помощь именно

тех, кого они опасались больше всего, был бы, по меньшей мере, нелепостью, чреватой самыми серьезными последствиями. Это понимание еврейским руководством настроений народа, еще больше чем сама враждебность масс к любому действию стражи против Иисуса, делало призыв к народу поддержать подобное действие немыслимым.

Возможно, что евангелисты употребили слово «народ» или «множество народа» или «толпы» не в прямом, а в переносном смысле. В ту ночь в мирном саду даже сравнительно небольшая группа вооруженных людей, внезапно окружившая Иисуса и его учеников, могла показаться им «толпой». Действительно, если принять дословно отчет Иоанна о присутствии «когорты», то подобное впечатление может быть вполне оправдано: римская армия делилась на легионы в десять когорт каждый, и каждая когорта в десять центурий (или кентурий). В каждой центурии, на что указывает ее имя, было сто солдат. В когорте бывало иногда меньше шестисот солдат, а в легионе меньше шести тысяч, но принято считать, что когорта состояла, по меньшей мере, из трехсот-четырехсот легионеров[9]. Даже если мы предположим, что в когорте, пришедшей арестовать Иисуса, было не больше трехсот солдат, ее можно было принять за «толпу», гораздо более многочисленную, чем того требовала задача. И действительно, можно допустить, что это была лишь часть когорты и что авторы Евангелия от Иоанна несколько преувеличили численность участников ареста Иисуса[10].

Версия Иоанна, что Иисус был схвачен римской когортой под командой трибуна при содействии храмовой стражи принимается большинством современных ученых за неоспоримый факт[11]. Мы тоже склонны принять его, благодаря его логичности и высокой степени вероятности в свете последующих событий. Не следует забывать, что автор Евангелия от Иоанна был непримиримым и бескомпромиссным врагом евреев и ярым сторонником римлян. Не будь участие римского подразделения в аресте Иисуса прочно утвердившимся и широко известным преданием, он скрыл бы его, а уж выдумывать этого он, конечно, не стал бы. Ничего не могло быть проще, чем пойти по стопам синоптических Евангелий и взвалить на плечи евреев всю ответственность за арест Иисуса, полностью освободив римлян от обвинения в причастности к нему. То, что

он нарочито упоминает римскую когорту и трибуна, арестовавшего Иисуса, ясно указывает на продуманный и тщательный просмотр сохранившихся отчетов, опиравшихся, очевидно, на неоспоримые доказательства.

Таким образом, участие объединенных сил — римской когорты и храмовой стражи — в аресте Иисуса обостряет вопрос: кто дал приказ его арестовать? Были то римские власти или роль римлян ограничивалась лишь оказанием помощи храмовой страже, в то время как сам приказ был дан евреями, за что они и должны нести полную ответственность?

Здесь, однако, мы должны ответить на предварительный вопрос, относящийся к роли Иуды как провокатора: служил он еврейским или римским интересам? Вопрос предварительный, потому что, если окажется, как это указано евангелистами, что арест Иисуса был результатом заговора Иуды с еврейским руководством, это может послужить веским доказательством того, что Иисус был арестован не по римской, а по еврейской инициативе.

Предательство Иуды описывается во всех четырех Евангелиях. Однако отчет о его заговоре с первосвященниками, книжниками и военачальниками (Матфей 26:14; Марк 14:10; Лука 22:4) встречается только в синоптических Евангелиях, и только в них говорится о «деньгах» (Лука 22:5) или «о тридцати сребрениках» (Матфей 26:15), уплаченных ему по уговору за его предательство. Евангелие от Иоанна говорит, что «дьявол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его» (13:2); что Иисус «возмутился духом» и сказал, «истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» (13:21); что, когда «сатана вошел в Иуду», Иисус сказал ему: «что делаешь, делай скорее» (13:27); и что Иуда действительно предал его (18:2). Но нет никакого упоминания о заговоре Иуды с евреями или с каким-либо опознанным лицом или группой людей. Следовательно, по Евангелию от Иоанна, существует возможность заговора Иуды с римлянами, что могло бы объяснить их участие в аресте Иисуса и, более того, намекнуть на их инициативу.

Заговор Иуды с римлянами был не менее вероятным и возможным, чем его заговор с евреями. Если он хотел предать своего учителя, то было бы достаточно сообщить римлянам, что Иисус

повстанец, и те мгновенно предприняли бы надлежащие меры. Однако весь рассказ о предательстве Иуды настолько невероятен и нелеп, что, кем бы «сообщники» Иуды ни были, отчет этот недостоин ни малейшего доверия. Конечно, рассказ об ученике, предавшем своего учителя на смерть и погрузившемся, таким образом, в бездонную пропасть позора и безнравственности, может таить в себе глубокое религиозное значение. Ни один даже величайший ученик величайшего в мире учителя (такова мораль сего рассказа) не устоит против сатанинского соблазна или своей преступной наклонности, или против воли Бога, избравшего его инструментом для достижения Своей цели. Таким образом, возможно, что этот рассказ был включен в Евангелие с религиозной целью, хотя некоторые ранние теологи считали его «ужасно скандальным»[12] и настойчиво утверждали, что включение его в текст Евангелия было необходимым хотя бы потому, что он действительно произошел: «тяжелый камень свалился бы с сердца христианства, если возможно было бы доказать, что Иуда не предавал Иисуса, и что весь этот рассказ не более чем плод воображения. Но, к сожалению, доказать это невозможно»[13].

Я думаю, что не следует так быстро терять надежду. Попробуем взглянуть на детали более трезвыми глазами. Когда Иисус «уже не ходил явно между иудеями, а пошел оттуда в страну близ пустыни» (Иоанн 11:54), власти, заинтересованные в его поимке, быть может, и нуждались в услугах доносчика: он скрывается и, конечно, делает все возможное, чтобы его местопребывание осталось засекреченным. Но в Иерусалим он вернулся открыто и триумфально, и «множество народа, пришедшего на праздник» знали наперед о том, что «Иисус идет в Иерусалим» (Иоанн 12:12). Не может быть никакого сомнения, что власти, будь они заинтересованы в поимке Иисуса, знали бы заранее о его предстоящем появлении. Когда же он пришел, то не смешался с праздничными толпами, запрудившими улицы Иерусалима, а ехал, «сидя на молодом осле» (Иоанн 12:14), под несмолкаемые овации народа (Иоанн 12:13; Матфей 21:8-10).

Сговор Иуды с первосвященниками, книжниками и военачальниками состоялся якобы за два дня до праздника Пасхи (Марк 14:1; Матфей 26:2), т.е. в день триумфального въезда Иисуса в

Иерусалим или на следующий, когда все уже были осведомлены о его местопребывании. Ни римским властям, ни тем более храмовой страже не представляло никакого труда найти его. По Евангелию от Луки, Иисус сказал при аресте: «как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять Меня! Каждый день бывал я с вами в храме, и вы не поднимали на Меня рук...» (22:52-53). Несколько выше Лука пишет: «И весь народ с утра приходил к Нему в храм слушать Его» (21:38). Храмовая стража могла арестовать его на месте или установить за ним постоянное наблюдение, что, вероятно, и было сделано. Не было никакой нужды в «заговоре», и любая сумма, выплаченная Иуде, была напрасной тратой денег.

Для того чтобы придать этому рассказу хоть какую-то долю правдоподобия, была выдвинута теория, что первосвященники не хотели взять Иисуса открыто, опасаясь реакции со стороны народа (Марк 14:2), и, следовательно, решили арестовать его под покровом темноты и подальше от человеческих взоров. По этой теории, Иуда взялся повести «первосвященников, книжников и военачальников» в излюбленный и часто посещаемый Иисусом уголок, знакомый лишь малой кучке самых близких к нему учеников, в том числе и ему, Иуде, и неизвестный непосвященным лицам. Однако у Луки мы читаем, что «днем Он учил в храме; а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою» (Лука 21:37); а место, якобы известное лишь Иуде и малой кучке приближенных к Иисусу, не было секретным убежищем, потому что «Иисус часто собирался там с учениками Своими» (Иоанн 18:2). Не следует также считать, что холмы вокруг Иерусалима во времена Иисуса были менее доступны, чем в наше время. Масличная (Елеонская) гора возвышается по ту сторону ущелья Кидрон, недалеко за городской стеной, с которой видны как на ладони сады и тропы, пересекающие эту гору. Как бы ни были густы сады на склонах Масличной горы, найти в них кого-либо не представляло никакого труда никому, даже чужеземцам-легионерам; а храмовая стража сочла бы предложение нанять проводника для поисков человека на Масличной горе за оскорбительную насмешку.

Те же соображения относятся и к способу, предложенному Иудой для опознания Иисуса: «Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его» (Матфей 26:48; Марк 14:44). Иисус был хорошо известен храмовым

стражникам: он проповедовал в Храме ежедневно, привлекая массы слушателей. Не было никакой надобности в дополнительном опознании, даже глубокой ночью. Это был 14-й или 15-й день месяца. В ясном небе сияла полная луна, а видимость в Иерусалиме прекрасная. К тому же в подобную ночную экспедицию не пускаются без освещения, чему мы находим подтверждение у Иоанна (18:3). Авторы Евангелия от Иоанна не напрасно отвергают предание о поцелуе Иуды как способе опознания Иисуса. Да и сам Иисус говорит: «Иуда! Целованием ли предаешь Сына Человеческого?» (Лука 22:48). По Евангелию от Иоанна, Иисус не был опознан Иудой, а сам выступил вперед и спросил: «кого ищете?», и, когда услышал, что ищут именно его, сказал: «это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его» (Иоанн 18:4-5). Иоанн не описывает ни деталей заговора Иуды, ни того, как он предал Иисуса. В действительности, ни заговора, ни предательства не требовалось для ареста Иисуса: желавшие схватить его (кто бы они ни были), могли это сделать в любой час дня и ночи, не нуждаясь в посторонней помощи.

Если «первосвященники» и другие действительно мобилизовали толпу вооруженных хулиганов для похищения человека, которого собирались убить, то авторитетное опознание его могло бы и понадобиться[14]. Но мы показали, что Иисуса пришли арестовать римские солдаты и храмовая стража. К тому же, в Евангелиях нет ничего, кроме рассказа об опознании Иисуса Иудой, что заставило бы нас предположить, что священники наняли группу головорезов для его поимки, и «невозможно представить себе, чтобы судебный исполнитель прибегнул к подкупу для опознания Иисуса, бывшего центральной фигурой на площадях храма в течение последней недели»[15]. Следовательно, если поцелуй Иуды был знаком опознания Иисуса, то пришедшие арестовать его были бандитами и хулиганами, что расходится с евангельскими текстами. Иисус обратился к пришедшим арестовать его, как к людям, с которыми он ежедневно общался в Храме (Матфей 26:55; Марк 14:49; Лука 22:53), следовательно, если даже допустить, что они были не стражники, то, во всяком случае, постоянные прихожане Храма, не нуждавшиеся в опознании Иисуса.

Существует теория, что формального ареста Иисуса вообще не было, а было похищение с целью убийства. На первый взгляд эта

теория может показаться убедительной, потому что при аресте Иисусу не было предъявлено никакого формального обвинения. Сторонники этой теории считают, что, будь Иисус арестован, а не похищен, он был бы уведомлен о причине ареста, или, во всяком случае, она была бы упомянута в евангельских текстах. Подобный довод отражает современное понятие о праве обвиняемого быть немедленно осведомленным о причине его ареста. Однако, не говоря уже о том, что и в наши дни это правило далеко не всегда соблюдается, мы не находим в существующих источниках ничего, дающего нам право предполагать, что подобная норма предписывалась римскими или еврейскими законами того времени. Кроме того, если бандиты были действительно наняты для похищения и убийства Иисуса, то почему они не убили его на месте? Для чего нужно было доставить его в дом первосвященника? Для чего беспокоить римского прокуратора и римских палачей? Иисус был схвачен ночью, в уединенном месте за городом, ученики «оставивши Его, все бежали» (Марк 14:50); ничего не было легче, чем убить его там же на месте. То, что пришедшим взять Иисуса было приказано препроводить его в дом первосвященника, достаточно ясно означает, что он не был похищен преступниками, но правомочно арестован.

Последнее слово об эпизоде с Иудой: по талмудическому преданию, подпольная деятельность не была чужда саддукейским первосвященникам и их приближенным, что делает заговор с Иудой вполне возможным и правдоподобным. Источником этого предания являются «народные слухи»[16] не только о кулаках и дубинках[17], но и о доносах и застенках, что, без сомнения, включало и сделки с тайными доносчиками. Однако, как было сказано, эти «народные слухи» ходили одно или два поколения после смерти Иисуса и не могут служить свидетельством о первосвященниках времен Иисуса. Даже предположив, что во все времена были люди, не пренебрегавшие никакими средствами для достижения своих целей[18], не исключая сделок с наемными доносчиками, даже тогда ни психологическая, ни теологическая готовность Иуды предать своего учителя, ни любая возможная готовность первосвященников нанять его в качестве осведомителя не могут свидетельствовать о том, что подобная сделка между ними была заключена на самом

деле. Существенная ее неправдоподобность намного убедительнее кажущейся на первый взгляд ее допустимости.

Мы, следовательно, будем исходить из предположения, что ни римляне, ни евреи не заключали с Иудой никаких тайных сделок, и что эпизод, описанный в Евангелии, не дает ответа на стоящий перед нами вопрос: кто дал распоряжение арестовать Иисуса?

Нет сомнения, хотя и утверждается обратное, что еврейские судебные органы того времени были полномочны приказать арестовать человека, подозреваемого в совершении преступления. Процедура ареста является неотъемлемой частью отправления правосудия. Орган, имеющий право судить преступников, правомочен принять все необходимые меры для доставки подсудимого в зал суда. В «Деяниях Святых Апостолов» описывается, как Савл (впоследствии Павел) пришел к первосвященнику «и выпросил у него письма в Дамаск к синагогам, чтобы, кого найдет последующих сему учению, и мужчин и женщин, связав приводить в Иерусалим» (9:2). В свою же защиту перед Агриппой он сказал: «получив власть от первосвященников, я многих святых заключал в темницы....» (26:10). В Талмуде мы встречаем подробные ссылки на тюремное заключение до суда, к примеру, при рассмотрении дела о побоях с возможным смертельным исходом, когда судебный процесс откладывался до смерти жертвы избиения или до того, как опасность минует[19], или, в случае убийства, когда ожидается предъявление добавочных доказательств в виновности или невиновности подсудимого[20]. Ссылка на определенные случаи не исключает законности применения подобных мер и при других обстоятельствах и служит лишь доказательством того, что предсудебные аресты производились.

Утверждается, что отсутствие формального приказа об аресте указывает на то, что Иисус был задержан по инициативе евреев, а не римлян, потому что Синедриону приказ не требовался, в то время как по римской уголовной процедуре был необходим[21]. Другими словами, это утверждение косвенно указывает на то, что евреи были способны сначала лишить человека свободы, и лишь потом постараться выяснить, есть ли против него какие-либо доказательства. Это противоречит закону, каким мы его знаем: заподозренного в убийстве нельзя было арестовать и заключить в тюрьму без суда, не имея хоть каких-либо улик против него[22]. Еврейский закон требует:

«По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля» (Второзак. 17:6); или: «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей, состоится дело» (Второзак. 19:15). Если налицо всего лишь один очевидец, подозреваемого можно арестовать, но судить его нельзя. Это означает, что нельзя задержать человека и лишить его свободы без наличия хотя бы первоначального повода для ареста. Следовательно, тот факт, что письменного приказа об аресте не требовалось, еще не значил, что человек мог быть задержан без того, чтобы власти имели на то какое-либо основание.

Мы заметили, что Иисусу не было дано ни малейшего намека на причину его ареста. Если бы ему было сказано, что преступление, совершенное им, было чисто еврейского религиозного характера, находящегося под исключительным правомочием еврейских судебных органов, мы пришли бы к простому выводу, что его арест был произведен по почину еврейских властей. При отсутствии какой-либо информации мы можем лишь постараться воспользоваться имеющимися у нас косвенными показаниями, чтобы прийти к возможному умозаключению.

Присутствие при аресте римского военного подразделения под начальством римского офицера, наряду с еврейской храмовой стражей, указывает на то, что римский и еврейский командиры действовали по заранее согласованному общему плану. Если так, то оба знали причину ареста и оба считали его законным и приемлемым. Римляне не согласились бы участвовать в незаконном или необоснованном аресте. Даже если предположить, что можно было подкупить отдельных легионеров участвовать в похищении и убийстве человека, такое предположение о целой когорте, да еще под командой римского трибуна, да еще по еврейской инициативе, достаточно невероятно. Если же арест был законным, какова была его причина?

Римляне никогда не удовлетворили бы просьбы евреев помочь им арестовать еврея, обвиняемого в совершении преступления по еврейскому закону и, следовательно, подлежащего разбирательству

в еврейском суде, даже если такая просьба была бы ими получена. Они вполне справедливо ответили бы: одно из двух — если вы правомочны требовать его появления перед еврейскими судьями и обладаете силой позаботиться о том, чтобы он предстал перед ними, то будьте любезны сами осуществить свои правомочия; если же у вас нет ни достаточной силы, ни средств обеспечить появление ваших единоверцев перед вашим же судом, то, пожалуйста, перестаньте притязать на правомочие их судить.

Вполне вероятно, что в случае общей компетенции еврейского суда и римского прокуратора судить подозреваемого в преступлении, наказуемом как римским, так и еврейским законами (как, например, убийство), римляне не раз ставили еврейские власти перед выбором одного из двух возможных решений: или вы в состоянии обеспечить появление преступника (еврея) перед еврейским судом, или нет; если вы не можете сделать этого, то лучше, чтобы он предстал перед римским судом, несмотря на совпадающее право судопроизводства, дающее вам возможность судить его. Но еврейским властям не требовалась для этого римская помощь. Выдвинуто немало теорий, что еврейские судебные органы нуждались в римском согласии и содействии для приведения в исполнение смертного приговора, но никто еще не высказал предположения, что они должны были заручиться римским согласием или помощью для предсудебного заключения преступника.

Очевидно, что римское присутствие при аресте Иисуса является, по крайней мере, доказательством *prima facie* римской инициативы: они не были склонны посылать своих солдат по чужому почину. Последующие события окончательно доказывают это: арест Иисуса был первым этапом завтрашнего судебного процесса у римского прокуратора.

Не раз обращалось внимание на то, что Понтий Пилат был готов начать судебное разбирательство рано утром, в час, неурочный для заседаний римского суда[23]. Этот факт может означать лишь то, что Пилат был уже ознакомлен с делом и личностью подсудимого[24]. Для этого необходимо было наличие предварительного извещения: прокуратора вряд ли побеспокоили бы ночным сообщением. Таким образом, следует, что суд над Иисусом был назначен, по крайней мере, за день до того, и несущественно, кто подписал приказ об

аресте Иисуса: сам ли прокуратор, или один из его подчиненных. Трибун не повел бы свою когорту, не получив на то приказ от начальства; приказ же не был бы подписан, не будь это в римских интересах. Принимая во внимание высокий чин трибуна, можно предположить, что приказ об аресте Иисуса был подписан самим Понтием Пилатом[25].

Если Иисус был арестован римлянами по приказу самого прокуратора, то что делала там храмовая стража? Точно так же как не было надобности в проводнике или доносчике для опознания и поимки Иисуса, не требовалось для этого и содействия еврейской стражи. Существуют две теории: одна утверждает, что приказ об аресте Иисуса издал Синедрион (Иоанн 11:57) и что для его быстрого и точного исполнения еврейские власти попросили прокуратора параллельно издать другой приказ[26]. Однако наличие приказа от еврейского суда не дало бы, по римским понятиям, никакого основания для издания второго, римского, приказа, который те сочли бы, вполне справедливо, излишним. Кроме того, римляне никоим образом не поспешили бы удовлетворить просьбу еврейских властей об аресте еврея, не удостоверившись сначала, что этот арест соответствует римским интересам. А то, что было в римских интересах, обычно не совпадало с интересами еврейскими.

Но предположим, ради обсуждения, что «приказание» (данное, по словам Иоанна — 11:57, «первосвященниками и фарисеями» каждому, кто знал о местонахождении Иисуса, сообщить об этом властям, «дабы взять Его») являлось официальным приказом о его аресте, изданном компетентными еврейскими властями. «Заседание совета», состоявшееся за два дня до праздника Пасхи, в котором «искали первосвященники и книжники, как бы взять Его хитростью и убить» (Марк 14:1-2; Матфей 263-5), было, очевидно, заседанием, на котором, по словам Иоанна (11:47-57), был издан приказ о поимке Иисуса[27]. В то время как Марк упоминает об этом эпизоде вкратце, Иоанн описывает его подробно: «Что нам делать? Этот человек много чудес творит. Если мы оставим его так, то все уверуют в него, — и придут римляне и овладеют и местом нашим и народом» (11:47-48). Тут первосвященник выразил мысль, что смерть одного человека предпочтительнее гибели народа (11:50; 18:14). Каковы бы ни были опасения старейшин по отношению к

Иисусу, а они, видимо, опасались все растущей его популярности, их обращение к римлянам за помощью в его аресте полностью противоречит этим опасениям: если они боялись, что римляне «овладеют и местом нашим и народом», то вряд ли они стали бы обращаться именно к ним. Римляне первым долгом осведомились бы о причине ареста, и если у старейшин не было другого ответа, кроме правдивого, то их попросили бы неотложно выйти вон. Кроме того, Марк дает понять, что совещание и постановления старейшин были секретного характера (14:1-2). В таком случае обращение к римлянам за помощью расстроило бы их заговор; и, наконец, в Евангелии от Марка мы читаем, что Иисуса следует взять «*только* не в праздник, чтобы не произошло возмущения в народе» (14:2). Как же они пошли к римлянам накануне самого праздника и настаивали на немедленном аресте Иисуса?

Другая теория утверждает, что «арест Иисуса, произведенный по приказу Пилата, был спровоцирован еврейскими властями, но что Пилат, бывший в плохих с ними отношениях, смог избежать ловушки, хоть и подписал требуемый евреями приказ»[28]. Он, однако, настоял не только на присутствии храмовой стражи, но и на предварительном разбирательстве дела перед еврейским судом. Все это лишь с тем, чтобы «избежать ловушки». Согласие же еврейских властей на эти условия было выражением их искренности и доброй воли.

Эта теория опирается на предпосылку, что еврейские власти, как бы они ни стремились схватить Иисуса, не могли сделать это без согласия и помощи римского прокуратора, что, как мы уже видели, не соответствует действительности. Кроме того, мы не находим в Евангелии ничего (включая решение заседания Совета), могущего оправдать предположение, что Пилат, издав приказ об аресте Иисуса, действовал по настоянию еврейских властей.

То, что Пилат «состоял в дурных отношениях с еврейской администрацией», можно считать комичным преуменьшением оценки положения. Мы уже говорили о том, что он никогда не удовлетворял еврейской просьбы, не удостоверившись, что это служит римским интересам. Если удовлетворение просьбы было в пользу римлян, то еврейская настойчивость была излишней, если же нет, то она становилась раздражающе назойливой. К тому же он не доверял ни

«искренности» евреев, ни их «доброй воле». Более того, его и не интересовали эти добродетели. А возможность «попасть в еврейскую ловушку» ему просто не пришла бы в голову: он действовал не в их, а исключительно в римских интересах. При малейшем сомнении в искренности евреев или в выгоде действия для римлян Пилат, не задумываясь, отверг бы весь план, и в таком случае не было бы места для предъявления евреям каких-либо условий.

Таким образом, остается лишь одна возможность: приказ об аресте Иисуса был издан Понтием Пилатом, и трибун с когортой были посланы для исполнения этого приказа. Никакое подстрекательство Пилата евреями не доказано и логически недопустимо. Присутствие храмовой стражи при аресте Иисуса нельзя объяснить ни римским приказом, ни римскими надобностями. Остается единственное объяснение: храмовой страже было позволено присутствовать по просьбе еврейских властей.

Для подобной просьбы была, очевидно, веская причина. Не следует также умалять важности решения вывести из города подразделение в такую ночь, когда город и Храм были переполнены паломниками со всех концов страны и ощущалась острая нужда в блюстителях порядка. Лишь очень значительный интерес мог побудить еврейское руководство послать храмовую стражу в такую ночь на задание за городской стеной. Какова была цель этого задания? Это мы увидим из последующих событий.

Было бы вполне естественным, если бы Иисус, арестованный римлянами, был препровожден в римскую тюрьму. Мы знаем, что в Иерусалиме у римлян были тюрьмы (Деяния 23:10) и не было никакой причины не взять Иисуса под римскую стражу. (Это до такой степени само собой разумеется, что один ученый только лишь по этому доводу отрицает факт препровождения Иисуса в дом первосвященника. Он утверждает, что остаток ночи Иисус провел в римском заключении, а рано утром предстал перед римским судом[29].)

Если Иисус не был взят под римскую стражу, то лишь потому, что он был передан в руки храмовой стражи, по просьбе еврейского офицера и с согласия трибуна. В подобной просьбе не было ничего необычного: в еврейских тюрьмах содержались и римские заключенные, и трибуну было безразлично, в какой тюрьме Иисус

проведет ночь перед судом. Обязательство еврейского офицера передать Иисуса рано утром римским властям было вполне достаточным: нарушение этого обязательства обошлось бы храмовой страже потерей не только своей правомочности, но и существования, а для командующего отрядом оно было бы равносильно самоубийству. Вполне вероятно, что римляне знали по опыту, что на такое обязательство можно положиться, и, кроме того, предпочитали содержать еврейских заключенных в еврейских тюрьмах во избежание многих религиозно-диетических и других осложнений в присмотре за ними.

Следовательно, еврейские власти просили римлян позволить храмовой страже присутствовать при аресте Иисуса с целью убедить трибуна разрешить им взять Иисуса под еврейскую стражу до начала суда у римского прокуратора. Добившись согласия трибуна, храмовая стража препроводила Иисуса не в тюрьму[30], а в дом первосвященника — поступок, не имевший примера и, как можно вообразить, немало изумивший римлян. Поступок этот можно объяснить лишь тем, что он был совершен по приказу первосвященника. Если мы вспомним, что отряд храмовой стражи был послан присутствовать при аресте Иисуса тоже по приказу первосвященника, то неизбежно придем к выводу, что он был заранее осведомлен о римском решении арестовать Иисуса, что арест будет произведен не позже чем в ту ночь и что Иисус должен будет предстать перед Пилатом рано на следующее утро. Превосвященник был, очевидно, крайне заинтересован в том, чтобы Иисуса доставили к нему во дворец вместо римской тюрьмы. Его беспокойство, казалось, было столь велико и настоятельно, что оно заставило его отвлечь храмовую стражу от ее прямого назначения и срочных обязанностей и послать в беспримерную ночную экспедицию. Принять подобное решение было нелегко и психологически: надо было поручить командиру отряда щекотливое задание — обратиться к римскому трибуну с несколько унизительной просьбой, не зная наверняка, удовлетворит ли тот эту просьбу или нет. Однако очевидная важность дела пересилила все сомнения.

Инструкции первосвященника касались, очевидно, исключительно Иисуса. Только его нужно было доставить во дворец первосвященника, без учеников и приближенных. Было бы, однако,

странным судить Иисуса за ересь, кощунство и мессианские притязания, оставив его учеников на воле. Арестом одного только Иисуса ничего не было бы достигнуто: его проповеди уже нашли широкий круг восторженных слушателей, и его ученики были хорошо подготовлены продолжать учить народ, в случае если Иисуса заставили бы прекратить свою деятельность. Для предельной действенности любой шаг, предпринятый против Иисуса, следовало предпринять и против его учеников, что произошло некоторое время спустя, когда Петр был предан суду вместе с другими апостолами (Деяния 5:18, 29). Но первосвященник и, следовательно, стража не интересовались учениками Иисуса: они искали лишь его самого.

Не менее удивительным и на первый взгляд необъяснимым является то, что ученик, который «простерши руку, извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо» (Матфей 26:51; см. также Марк 14:47; Лука 22:50; Иоанн 18:10), не был арестован храмовой стражей (Лука 22:51)[31]. Иоанн утверждает, что «один из рабов первосвященнических» отождествил Петра как отсекшего стражнику ухо (18:26), и все же тот остался на свободе, будто ничего не произошло (Матфей 26:75; Лука 22:62). То, что ученики торжественно поклялись, что пойдут за Иисусом до своей смерти, не помешало им оставить его; но нигде в Евангелиях нет и намека на то, что им грозила опасность, даже если они и не «отказались» от него. Простой причиной этому является то, что первосвященник дал строгое наставление привести в его дом Иисуса, и никого другого, что и было исполнено в точности. Римскому офицеру тоже не было приказано арестовать кого-либо, кроме Иисуса: Иисус, и никто иной, должен был завтра утром предстать перед римским судом. Одно значительное обстоятельство проливает немного света на отношение римлян к туземному населению: нападение на еврейского стражника, даже в присутствии отряда римских легионеров во главе с офицером высокого чина, не заставило их действовать. Быть может, они считали, что это внутриеврейское дело, которым должна заняться еврейская стража, а то и были рады потешиться «семейным скандальчиком». Так или иначе, но римляне не вмешались. Ничего не сказано и о вмешательстве еврейской стражи. Быть может, их впечатлили слова Иисуса: «все, взявшие меч, мечем погибнут» (Матфей 26:52), или его смирение, когда он сказал: «вложи меч в ножны;

неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» (Иоанн 18:11); или они были так заняты своим спешным делом, т.е. переговорами с римским офицером о выдаче им Иисуса, что все остальное не занимало их. Их мягкость по отношению к нападающему могла исходить и из того, что они симпатизировали вполне понятным опасениям учеников за участь учителя и их беспомощному гневу. Если нападающий был действительно Петр, он, очевидно, был уверен в своей безопасности, иначе не пошел бы за Иисусом до самого дома первосвященника (Иоанн 18:15, 16). Многие ученые сомневаются в достоверности этого противоречивого эпизода[32]. Он, однако, может быть удовлетворительно объяснен, если мы допустим, что целью храмовой стражи была лишь быстрая и гладкая доставка Иисуса по назначению, и ничто, кроме этого, не имело значения[33].

Иисуса «взяли и отвели» в дом первосвященника (Матфей 26:57; Марк 14:53; Лука 22:54). Синоптические Евангелия не упоминают ни о цепях, ни о кандалах, в которые обыкновенно заковывали уголовных преступников при аресте. Лишь в Евангелии от Иоанна мы читаем, что Иисуса «связали...и отвели его сперва к Анне» (18:12,13) и тот опять «послал его связанного» (18:24) к первосвященнику. Кажется, что четвертый евангелист не мог представить себе ареста без того, чтобы преступника связали, и, следовательно, прибавил эту, для него само собой разумеющуюся, подробность. Если бы сохранилось какое-либо предание о цепях или кандалах, то кто из авторов синоптических Евангелий поступился бы дополнительным примером еврейского издевательства над Иисусом и его страданий? Кто из них не использовал бы это предание как еще одно доказательство еврейской жестокости?

Мы утверждаем *ex silentio*, что, по свидетельству евангелистов, Иисуса увели несвязанным; что, доставив в дом первосвященника, его не бросили в подвал и не посадили в одиночное заключение; и что в Евангелиях нет ничего, указывающего на то, что он содержался там на положении узника. Его ввели в великолепный дворец – несомненно, в самый просторный в нем чертог, где должен был собраться весь Синедрион. И если ученики Иисуса не предпочли бы отречься от своего учителя (Матфей 26:74; Марк 14:70-71) и бежать (Матфей 26:56; Марк 14:50), то и их ввели бы сюда и посадили бы рядом с ним.

Римский трибун удовлетворил просьбу храмовой стражи и передал Иисуса под опеку еврейских властей, с тем чтобы они позаботились о его появлении в римском суде на следующее утро. Храмовая стража ввела его во дворец первосвященника, где должен был собраться весь Синедрион. Была глубокая ночь кануна великого праздника. Что заставило первосвященника настоять на том, чтобы Иисуса безотлагательно привели к нему? Что заставило его вывести за пределы города подразделение храмовой стражи для этой, на вид маловажной, цели? Для чего он созвал в эту предпраздничную ночь всех первосвященников и старейшин и книжников и весь Совет? Для чего Иисус был призван предстать перед ними в этот поздний час?

НОЧНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Отчеты евангелистов расходятся в описании событий во дворце первосвященника после того, как туда доставили Иисуса. Лука утверждает, что он провел всю ночь с теми, кто его арестовал (22:63), и что они глумились над ним и били его (22:64-65). И только когда настало утро, «собрались старейшины народа, первосвященники и книжники, и ввели Его в свой синедрион» (22:66). Иоанн свидетельствует о том, что Иисуса сперва взяли в дом Анны (Анания), «ибо он был тесть Кайафе, который был на тот год первосвященником» (18:13). Здесь Иисус был, так кажется, допрошен «первосвященником». Остается неясным, кто его допрашивал: Ананий или Кайафа. После допроса Ананий отсылает его «связанного к первосвященнику Кайафе» (18:24). Иоанн умалчивает о том, что произошло до того, как они «повели Иисуса от Кайафы к римскому прокуратору» (18:28). И только в Евангелиях от Марка и Матфея говорится о том, что «привели Иисуса к первосвященнику; и собрались к нему все первосвященники и старейшины и книжники» (Марк 14:53; см. также Матфей 26:57).

Многие ученые принимают версию Иоанна за действительную: по этой версии, Иисуса допросил первосвященник или его тесть, Синедрион не собирался, а допрос, выходит, являлся не более чем предварительным следствием для нужд римского суда. Эти ученые предполагают, что автор Евангелия от Иоанна вполне справедливо отверг версию синоптических Евангелий о заседании Синедриона (ночью или рано утром) как неисторичную. Если бы существовало обоснованное предание о таком заседании, то он не захотел и не смог бы обойти его молчанием. Наоборот, он ухватился бы первым за возможность лишний раз обвинить Синедрион в смерти Иисуса.

Приняв версию Матфея и Марка и ссылаясь на осуждение Иисуса Великим еврейским Синедрионом (до того как он был передан римлянам), Иоанн мог бы гораздо легче придать своему рассказу правдоподобие и снять с Пилата вину за распятие Иисуса, взвалив ее на плечи евреев. То, что автор Евангелия от Иоанна отверг версию Матфея и Марка, доказывает, по мнению этих ученых, что Синедрион не судил Иисуса и не выносил никакого приговора[1].

Не задаваясь целью решать вопрос об историчности ночных событий по отчетам Матфея и Марка[2], в качестве исходной точки нашего расследования этих событий предположим, что ночное заседание Синедриона во дворце первосвященника действительно состоялось. Подчеркнем, что мы заняли эту позицию (независимо от того, считаем ли мы версию Марка достоверной и надежной или нет) потому, что, с еврейской точки зрения, она менее выгодна для евреев, чем версия Иоанна: еврейская позиция оказалась бы сильнее, если бы Синедрион вообще не собирался в ту ночь и Иисуса допрашивал лишь первосвященник. Тогда в смерти Иисуса можно было обвинить не всю еврейскую общину и не все еврейское руководство, а лишь одного человека — первосвященника: он мог оказаться безнравственным ставленником оккупационных властей, способным на любую низость, лишь бы заслужить их благосклонность. От такого человека и его действий еврейская община могла бы легко обособиться.

Совершенно по-другому обстоит дело, если первосвященник председательствовал на заседании Великого Синедриона, высшего органа еврейского судопроизводства, представлявшего все слои и прослойки еврейского населения Иудеи: тогда уже не он лично, а весь Синедрион отвечает за осуждение Иисуса и за выдачу его римскому прокуратору. Следовательно, приняв заседание Синедриона в ту ночь за очевидное, мы берем на себя все бремя «признания против своих интересов», следуя за евангелистами и вовлекая евреев и еврейские власти в события той роковой ночи.

Иисус был приведен во дворец по желанию первосвященника, выделившего отряд храмовой стражи под командой офицера для переговоров с римским трибуном о передаче Иисуса в еврейское заключение до наступления утра. Следовательно, он знал об аресте Иисуса римлянами, а также и о том, что на заре тот должен предстать

перед римским судом. Все это он знал бы, даже не будучи прямо или косвенно причастным к римскому действию против Иисуса, и тем более, если он был к нему причастен. У него должна была быть веская причина просить римские власти передать Иисуса на ночь в руки храмовой стражи и не менее веская причина для созыва Синедриона на чрезвычайное ночное заседание. Для того чтобы понять эти причины, мы должны первым долгом опровергнуть евангельскую теорию о том, что Синедрион был созван для суда над Иисусом и вынесения ему смертного приговора или для предварительного следствия, предшествующего римскому суду.

Некоторые ученые считают, что Иисус был судим дважды: сперва еврейским религиозным судом, т.е. Синедрионом, а затем римским судом Понтия Пилата[3]. Другие полагают, что единственным действительным судом было разбирательство в Синедрионе и что прокуратору, по требованию евреев, осталось лишь привести в исполнение смертный приговор за отсутствием у Синедриона правомочия самому сделать это[4]. Мы уже отвергли эту теорию как несовместимую с фактом, что в тот период и даже значительно позже Синедрион приводил в исполнение смертные приговоры[5].

Однако есть еще две причины считать эту теорию необоснованной: одна религиозная, другая политическая. Еврейский закон предписывает четыре способа казни преступника: побиение камнями (סקילה), удушение(חנק), вливание расплавленного металла в горло (שריפה), и убиение мечом (הרג)[6]. Эти законные способы казни не могли быть произвольно заменены каким-либо другим, тем более языческим. Любой способ, кроме предписанных Библией, считался бы не только незаконным приведением в исполнение приговора, вынесенного Синедрионом, но и уголовным убийством, оставившим приговор не приведенным в исполнение.

С точки же зрения политической, Синедрион никогда не попросил бы римские власти привести в исполнение вынесенный им приговор, римляне же никогда не согласились бы удовлетворить подобную просьбу. Как мы уже видели, евреи были правомочны казнить евреев за совершение преступления против еврейского закона, и трудно поверить, что еврейский суд предал бы своего сородича на смертную казнь врагу. Синедрион скорее отказался бы от вынесения приговоров, требующих применения высшей меры

наказания, чем позволил врагу привести их в исполнение, да еще способом, ненавистным евреям и несовместимым с предписаниями еврейского закона. Что же до римлян, то они лишили бы Синедрион всякого судебного правомочия, докажи он свое бессилие привести в исполнение им же вынесенные приговоры против своих же соотечественников.

Остается, таким образом, теория, что Иисус был судим дважды: сперва еврейским религиозным судом, т.е. Синедрионом, а затем римским, политическим. В данный момент нас интересует только вопрос об еврейском суде. Прежде чем мы рассмотрим эту теорию, следует во имя справедливости отметить, что подавляющее большинство ученых нашего времени отвергает возможность еврейского суда над Иисусом, несмотря на то, что с ранних дней христианства и до нашего времени все христианские секты были воспитаны на непоколебимой вере, что в ту ночь Иисус был судим и приговорен еврейским судом к смертной казни.

Отказ многих современных богословов и историков от «теории еврейского суда» над Иисусом заставил одного писателя горько жаловаться на то, что верные традицианалисты наткнулись на стену общего мнения, что еврейского суда над Иисусом фактически не было[7]. Мы не удовлетворимся этим общим мнением, но расследуем эту теорию по ее достоинствам и недостаткам, хотя бы потому что большинство писателей-христиан[8] до сих пор придерживается ее.

То, что первосвященник собрал Синедрион ночью у себя дома; то, что там же и в ту же ночь Иисус был судим по еврейскому закону по обвинению в богохульстве; то, что он был признан виновным в этом преступлении по собственному признанию; и то, что он был приговорен к смерти, — все это находится в полном несоответствии с предписаниями еврейского закона, как то:

1. Синедриону запрещалось заседать в качестве суда по уголовным делам и разбирать уголовные дела в частном доме вне территории Храма[9].

2. Синедриону запрещалось разбирать уголовные дела ночью: их следовало начать и закончить до захода солнца[10].

3. Разбирательство уголовных дел не производилось ни в праздник, ни накануне праздника[11].

4. Подсудимый не мог быть осужден ни по собственному показанию, ни по признанию в совершении преступления[12].

5. Подсудимый мог быть признан виновным в караемом смертью преступлении лишь по показанию двух законно квалифицированных свидетелей[13].

6. Человек не мог быть признан виновным в караемом смертью преступлении, если два законно квалифицированные свидетеля не предупредили его заранее о преступности поступка и о мере наказания за него[14].

7. Караемое смертью богохульство заключается в произнесении вслух Священного Имени Бога, Яхве. Имя это может быть произнесено лишь первосвященником, раз в год (в Йом Ха-Кипурим, Судный день), в помещении Святая Святых. Если Священное Имя не было произнесено, то вменяемое подсудимому обвинение в богохульстве недействительно, что бы ни было сказано им помимо этого[15].

Явная несовместимость евангельских отчетов с еврейским законом и отклонения евангелистов от еврейской судебной процедуры[16] были учтены приверженцами теории еврейского суда, которые снабдили эти отчеты любыми заключениями, кроме решающего, а именно: что весь этот суд и вынесенный им приговор были незаконными[17]. По словам верховного судьи Мак Руера: «Еврейский суд...лишенный законности...был с начала до конца насмешкой над судебной процедурой. Иисус был незаконно арестован и незаконно допрошен.... Суд был незаконно созван ночью... Законное обвинение, поддержанное двумя свидетелями, никогда не было сформулировано... Иисус был незаконно принужден свидетельствовать против себя и был незаконно приговорен к смертной казни по этому свидетельству....»[18].

Самое отступление от всех предписаний закона и процедуры позволяет утверждать, что Иисус стал жертвой судебного убийства[19]. Это подтверждается намеком на то, что «результат суда был формально предопределен судьями»[20], т.е. что весь суд был инсценирован с целью придать заранее принятому решению умертвить Иисуса вид судебного разбирательства (Иоанн 11:53; Марк 14:1). Но если суд был пародией, то для чего было судьям заботиться о процедуральных тонкостях?[21]

Другие толкователи не были столь беспечны. Чтобы устранить хотя бы некоторые противоречия, как, например, то, что суд состоялся ночью в канун праздника или в самый праздник, — что чревато не только правовыми, но и психологическими затруднениями — были сделаны попытки датировать суд задним числом и доказать, что события, вписанные евангелистами в одну ночь и в последующий день, на самом деле произошли в течение трех предыдущих дней («хронология трех дней»), так что суд мог состояться и не ночью и не в канун праздника[22]. Вольность, допущенная приверженцами этого варианта по отношению к евангельскому календарю, напоминает нам фарисейское правило библейского толкования: событие, описанное первым, могло в действительности произойти последним — и наоборот[23]. Каковы бы ни были достоинства подобной «рокировки» датирования, она способна лишь смягчить одно или два процедуральных затруднения, не устранив основные противоречия.

Главным же и самым веским доводом, выдвинутым для спасения «теории еврейского суда», было утверждение, что Иисуса судили не по известному нам из Талмуда фарисейскому закону, а по вышедшему впоследствии из употребления и позабытому саддукейскому[24], и что суд, состоявшийся в ту ночь в доме первосвященника, вполне отвечал всем требованиям саддукейского судопроизводства. Не подлежит сомнению одно: если подобный саддукейский закон действительно существовал, то он полностью предан забвению. Тем не менее нам хорошо известны некоторые основы саддукейской правовой доктрины [25], и мы воспользуемся ими для оценки отчетов о суде. Как мы уже отметили, саддукеи отличались от фарисеев тем, что они (саддукеи) соблюдали лишь письменные предписания Святого Писания, в то время как фарисеи придерживались как письменного, так и разработанного ими устного закона[26]. Таким образом, если отступления от процедуры на суде задевали устный закон, отсутствующий в Святом Писании, возможно, что саддукейский суд не счел бы их за отступления вообще. С другой стороны, можно предположить, что он не нарушил бы правил, установленных Святым Писанием.

В Писании не запрещается судить преступника в канун праздника и в самые праздничные дни[27], так что в этом отношении суд над Иисусом, по саддукейскому закону, не преступает дозволенной

нормы. Однако запрет судить преступника ночью возбуждает новые сомнения: запрет этот опирается на библейское предписание казнить преступников «перед солнцем» (Числа 25:4), что было истолковано как требование судить и привести приговор в исполнение до захода солнца[28]. Вместе с тем в Библии не упоминается о запрете ночного суда, так что мы можем предположить, что саддукеи и в ночном суде не видели нарушения законной процедуры.

В то время как уголовное судопроизводство по фарисейскому закону практиковалось, как нам известно, лишь Малым Синедрионом Двадцати Трех, Великий Синедрион Семидесяти Одного (тот, что собрался в ту ночь в доме первосвященника) отправлял правосудие согласно библейским предписаниям (Числа 11:17).

Главным препятствием для приверженцев теории «саддукейского суда» является четкое библейское предписание, что преступление, караемое высшей мерой наказания, должно быть доказано двумя или тремя свидетелями (Второзак. 17:6; 19:15). Даже если мы предположим, что правила о самообвинении и неприемлемости признания преступником своей вины были установлены фарисеями в рамках устного закона[29], наличие признания своей вины обвиняемым не исключало надобности в свидетелях: уголовное обвинение могло быть действительным лишь «при словах свидетелей» (Второзак. 19:15). Так как в суде над Иисусом все свидетели были дисквалифицированы или признаны не заслуживающими доверия (Марк 14:59; Матфей 26:59-60), и он был осужден лишь по своему признанию (Марк 14:63-64; Матфей 26:65-66), то, следовательно, письменный (т.е. саддукейский) закон был нарушен[30].

Некоторые библейские эпизоды приводятся в доказательство того, что по строгому закону Писания люди наказывались по их собственному признанию, без показания свидетелей: так, например, амалекитянин, убийца царя Саула, был обезглавлен Давидом после того, как: «и сказал к нему Давид: кровь твоя на голове твоей; ибо твои уста свидетельствовали на тебя, когда ты говорил: 'я убил помазанника Господня'» (2-я Царств 1:16). Другой случай говорит об Ахане, которого «все израильтяне побили камнями» после того, как он признался перед Иисусом Навином в своем проступке (Иисус Навин 7:19-25). Писание, однако, не дает нам ни малейшего намека, были ли амалекитянин и Ахан формально судимы и казнены, или

просто убиты, и были ли представлены против них свидетельские показания? По древнему еврейскому преданию, Ахан признался в своей вине уже после осуждения[31], а амалекитянин, убивший Саула, утверждал, что сделал это как милость, по просьбе самого Саула, и что его поступок достоин награды, а не наказания. Давид же реагировал, скорее всего, на то, что амалекитянин поднял руку «на помазанника Господня», а не на преступление, наказуемое обычным законом[32].

Кроме проблемы свидетельских показаний, возникает вопрос о самом законе. Библейский (письменный) закон говорит: «кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой» (Левит 24:15), а тот, кто произнесет[33] имя Яхве, «должен умереть, камнями побьет его все общество» (24:16). Четкое различие отмечается между «злословием» Бога, что не карается высшей мерой наказания, и богохульством, т.е. произнесением Его непроизносимого Имени, за что преступник должен быть предан смертной казни. Различие это установлено в Святом Писании и, следовательно, является частью саддукейского закона. Для того чтобы обойти это препятствие, утверждалось, что преступление Иисуса было богохульством не в смысле произнесения священного Имени, а в смысле «дерзости» (Числа 15:30). Подобное утверждение не учитывает того, что и это преступление заслуживает, по саддукейскому закону, не смерти, а лишь бичевания[34].

Выдвигался и другой довод, а именно, что саддукейское понятие о богохульстве было гораздо шире фарисейского и не было ограничено произнесением божественного Имени: свидетели, дававшие показания против Стефана, сказали: «мы слышали, как он говорил хульные слова на Моисея и *на* Бога» (Деяния 6:11), и «этот человек не перестает говорить хульные слова на святое место сие и *на* закон» (6:13). Здесь подразумевается возможность богохульства без произнесения имени Бога, за что человек может быть судим (6:12) и побит камнями (7:58). Из описания этого эпизода можно заключить, что Стефан не был формально предан казни, а стал жертвой расправы разъяренной толпы[35]. Как бы то ни было, богохульство, приписываемое Стефану, настолько сходно с богохульством, за которое Иисус якобы был приговорен к смертной казни, что они не представляют собой независимого друг от друга доказательства:

Стефан, перед тем как был побит камнями, сказал, что он видел «небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (7:56), а Иисус предрек: «Отныне Сын Человеческий возсядет одесную силы Божьей» (Лука 22:69). Это пророчество и дало повод для обвинения Иисуса в поругании Бога. Прецедент Иисуса объясняет богохульство Стефана, но не наоборот. Еще более надуманным является отчет об эпизодах побития Иисуса камнями, приведенный в Евангелии от Иоанна: мы доказали[36], почему эти эпизоды не могли на самом деле произойти. Но если они и произошли, то все же не являются доказательством того, что «иудеи схватили каменья, чтобы побить Его» (Иоанн 10:31) для приведения в исполнение судебного приговора.

Следовательно, даже если мы примем теорию, что Синедрион судил Иисуса по саддукейскому закону, он и тогда не мог признать его виновным в богохульстве. В других же преступлениях, судя по Евангелию, его не обвиняли. Теория, что Синедрион мог быть саддукейским судом, с начала до конца несостоятельна. Действительно, саддукеи имели свои суды. Один из них упоминается в Талмуде[37], как применивший отличный от фарисейского способ казни — вливание в горло расплавленного металла (שריפה). Это отнюдь не означает, что саддукеи в какой-либо степени нарушили закон Писания. Отчет Иоанна об эпизоде с прелюбодейкой не раз был использован как доказательство преобладания саддукейских судов, отрицавших фарисейские методы: Иисусу сказали, что «Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями» (8:5), в то время как по фарисейскому закону, «такие» подлежали удушению (חנק)[38]. Но тут с Иисусом спорили не саддукеи, а фарисеи (8:3); женщину не судили и формально не признали виновной; и, главное, весь этот эпизод был, кажется, включен в Евангелие ради морального вывода: «...кто из вас без греха, первый брось в нее камень» (8:7)[39].

Были, действительно, неоднократные отклонения от предписанных законом способов казни и от положенных правил процедуры, но они не доказывают преобладания саддукейского суда. Мы находим примеры судебных ошибок[40]; мы находим примеры присвоения судебного правомочия, когда цари (к примеру, Ирод) незаконно судили и казнили людей[41]; мы находим примеры превышения правомочия по причине чрезвычайного положения в стране[42]. Именно

это и было использовано для объяснения отступлений от правил в суде над Иисусом: Синедрион якобы провозгласил «чрезвычайное положение», для того чтобы освободиться от всех правил и затруднений по поводу процедуральной незаконности.

Главный современный сторонник этой теории заходит так далеко, что готов считать «чрезвычайность положения» *ultima ratio* еврейского закона[43]; по его мнению, как основной, так и процедуральный законы могут (а в случае отступничества — должны) быть временно отменены главой Синедриона, который тем самым освобождается от процедуральных ограничений в борьбе с отступниками и прочими опасными элементами[44]. Главной, если не единственной, опорой для этого мнения является отчет о повешении в Ашкелоне восьмидесяти ворожей в один день Шим'оном бен-Шетахом[45], возглавлявшим Синедрион во втором веке до н. э. Но мы вернемся к этому эпизоду в другом контексте[46]. Здесь же нам достаточно напомнить, что Шим'он бен-Шетах действовал при исключительных обстоятельствах, и, следовательно, его поступок не может считаться прецедентом[47]. Как бы то ни было, это единственный известный нам случай, когда глава Синедриона воспользовался особой властью, и было бы ошибочно вывести из этого общее правило. Кроме того, в евангельском отчете нет ничего, что могло бы заставить нас заключить, что глава Синедриона объявил чрезвычайное положение и отменил какие-либо существующие законы или постановления. Наоборот, поиски свидетелей против Иисуса (Марк 14:55) и пленарное заседание без облечения первосвященника чрезвычайной властью доказывают *prima facie*, что чрезвычайное положение не было объявлено.

Другой толкователь считает эти чрезвычайные полномочия не чем иным, как отговоркой или фикцией, позволяющей оправдать задним числом разные незаконные отклонения от процедуры и отразить в будущем возможную критику ведения дела, даже если чрезвычайное положение и не было формально объявлено[48]. Возможно, что массовая казнь ворожей в Ашкелоне и нуждалась в признании задним числом своей законности, хотя бы ради доброго имени Шим'она бен-Шетаха. Мы же склоняемся к мысли, что чрезвычайная

власть не столько способна снабдить первосвященников и Синедрион отговорками задним числом, сколько дать нашим авторам столь нужное им прикрытие неразрешимости их дилеммы.

Евангелие рисует фарисеев как строгих законников, бескомпромиссно соблюдавших букву закона. Так что зияющее противоречие между характерной строгостью соблюдения правил и вопиющим его нарушением в суде над Иисусом может оказаться несколько затруднительным для ортодоксального толкователя. Саддукейская теория устраняла это затруднение: в ту ночь в доме первосвященника фарисеев не было, а если они и были, то лишь в незначительном количестве.

Это, однако, создает новое затруднение: мы знаем по Евангелию, что заклятыми врагами Иисуса были фарисеи. Это они «искали, как бы погубить его» и советовались между собой, как сделать это наилучшим образом. Как же могло случиться, что именно они отсутствовали и не сыграли никакой роли в решающий момент ими же задуманной и тщательно подготовленной трагедии? Мы знаем также, что саддукеи и фарисеи соперничали и враждовали друг с другом. Как же фарисеи так доверчиво передали своим соперникам ведение судебного расследования по делу Иисуса и вынесения ему приговора? Неужели после такого рвения убедить Иисуса придерживаться различных технических предписаний еврейского закона, как, например, омовение рук, соблюдение постов и т. п., возможно, что они вдруг вверили его суду «еретиков-саддукеев», с их законом, пренебрегающим строгими правилами судебной процедуры! Даже в случае, если саддукеи и претендовали на право судить Иисуса по их закону, нет сомнения, что не только фарисеи опротестовали бы подобное притязание, но и сам Иисус потребовал бы прекратить дело: если он вообще подлежал суду, то, конечно, фарисейскому.

Одно важное (и, пожалуй, главное) обстоятельство почему-то забывается сторонниками теории саддукейского суда: Великий Синедрион включал как саддукеев, так и фарисеев, но он придерживался фарисейской судебной процедуры — не только потому, что в противном случае фарисеи отказались бы участвовать в нем, но, главным образом, потому, что народ не согласился бы на это[49]. Если мы утверждаем, что в ту ночь собрались первосвященники, старейшины, книжники и весь совет, то тем самым мы устраняем

возможность, что Иисус был судим по саддукейскому закону. Даже если подобные суды и существовали, они не были и не могли быть тождественными Великому Синедриону.

«Теория еврейского суда» рушится в свете юридических и логических соображений. Иисус не мог быть ни судим Синедрионом, ни признан виновным в преступлении — ни по времени, ни по месту, ни образом, описанным в евангельских отчетах. Следовательно, так предполагают многие толкователи Евангелия, Синедрион был срочно созван для ведения предварительного следствия, по просьбе или приказанию Понтия Пилата, для нужд римского суда.

О том, что произошло на следующее утро, разногласий нет: Понтий Пилат судил Иисуса и вынес ему смертный приговор. Почему же в таком случае римскому суду должен был предшествовать другой, еврейский? Если уголовному судопроизводству по обвинению, требующему высшей меры наказания, предшествовало другое по тому же делу, то первое следует понимать как предварительное следствие, необходимое для второго. Этот вывод сторонников «теории предварительного следствия» поддерживается хотя бы тем, что, по евангельским отчетам, разбирательство в доме первосвященника началось не с предъявления Иисусу обвинительного акта, а с поиска свидетелей — не для доказательства установленного и сформулированного обвинения, а с тем, чтобы узнать, существуют ли вообще какие-либо свидетельства, по которым можно предать его суду.

Самым веским доводом в пользу «теории предварительного следствия» служит тот факт, что первосвященник допрашивает самого Иисуса: допрос обвиняемого неслыхан в еврейском уголовном кодексе. Об «осуждении» Иисуса Синедрионом мы читаем лишь у Марка (14:64); по Евангелию от Матфея, «они же сказали в ответ: повинен смерти» (26:66), и, возможно, сказали это неформально; Лука пишет: «Они же сказали: какое еще нужно нам свидетельство?» (22:71). Отсутствие приговора в двух последних Евангелиях и отсутствие самого суда у Иоанна указывают на то, что разбирательство окончилось не вынесением Иисусу обвинительного приговора, а решением передать его Пилату. Следует считать, что в ту ночь Синедрион заседал в качестве административной, а не судебной

инстанции, что подтверждает терминология, примененная евангелистами: у Марка (15:1), например, мы находим термин «совещание [совета]» (перевод с греческого *sumboulion*). Если Синедрион заседал как судебный орган, то правильным греческим термином был бы *krisis* или *krima*[50].

На первый взгляд непонятно, почему, в то время как еврейский закон запрещал Синедриону судить человека ночью или накануне праздника, запрет этот не распространялся на проведение им предварительного следствия. Однако существует мнение, что запрет судить человека ночью или в канун праздника был в силе лишь по отношению к делам, требовавшим вынесения смертного приговора и его выполнения, но не в случае созыва Синедриона как органа административного или политического[51]. Причиной этому служила не забота о субботнем или ночном отдыхе судей, а, скорее, гуманное отношение к узнику. С точки зрения последнего, едва ли существовала разница между предварительным следствием и судом. Закон же позаботился о его праве на покой в том и в другом случае. Что же касается судей, то, в случае окончания заседания до заката солнца и решения перенести его на следующий день, судьи были вправе совещаться между собой ночью у себя на дому[52], что доказывает законность ночных совещаний, в отличие от ночного суда[53]. Однако мы не находим нигде упоминания о созыве полного состава Синедриона для ночного совещания по какому-либо вопросу.

Если же Синедрион действительно произвел ночью предварительное следствие по делу Иисуса, то его следует рассматривать как относящееся к предстоящему суду у римского прокуратора. Мы читаем у Винтера: «Было необходимо, чтобы предварительное следствие произвелось срочно, еще до того, как Иисус предстанет перед Пилатом. Нужно было допросить Иисуса и свидетелей, перевести их показания (на латынь) и приготовить обвинительный акт....Разноязычность, несходность понятий и обычаев у римских офицеров и местного населения требовали поручения этих обязанностей еврейским специалистам во главе с первосвященником»[54]. Мы увидим, что римские власти вовсе не нуждались в еврейской помощи для этого. Но если мы даже допустим на минуту, что они не могли обойтись без технического содействия еврейских «властей» или «чиновников», то должен ли для этого собраться

Великий Синедрион в полном составе, да еще ночью, да еще в канун великого праздника? Ответом на этот вопрос может служить лишь то, что собрался не весь Синедрион, а только первосвященник и некоторые его чиновники-специалисты[55], а «первосвященники и старейшины и книжники и весь совет» был поздней вставкой для соответствия отчету Марка (15:1) — о выдаче Иисуса в руки Пилата, но не о ночном собрании (14:53). (Эти текстуальные изменения заставили других ученых утверждать, что в то время как ночное предварительное следствие велось первосвященником и некоторыми из его чиновников, Синедрион в полном его составе собрался лишь утром для судебного разбирательства[56].)

Предположение, что предварительное следствие велось первосвященником и его чиновниками, находит подтверждение в отчете Иоанна, где говорится о том, что Иисуса допрашивал только первосвященник (18:19-24), не упоминая, однако, о заседании Синедриона. Но как же быть с «первосвященниками, старейшинами и книжниками» (Марк 14:53), или с «первосвященниками, старейшинами и всем советом» (Матфей 26:59), или с «первосвященниками и всем советом» (Марк 14:55), о которых четко сказано, что они присутствовали и активно принимали участие в допросе Иисуса? Отвергнуть все это как «позднюю вставку» достаточно легко, но недостаточно оправдано. Мы считаем, что следует остаться при нашем предположении, что Великий Синедрион в полном составе собрался в ту ночь в доме первосвященника, оставив открытым вопрос, каким образом и для какой цели было произведено предварительное следствие.

Авторитетным подтверждением того, что Синедрион выполнял подобные задания для римлян, мы находим в отчете об аресте Павла: римский офицер, арестовавший Павла (Деяния 21:33), хотел допросить его при помощи бичевания (22:24). Павел, пользуясь своим римским гражданством, опротестовал подобный способ допроса. Тогда римский офицер «повелел собраться первосвященникам и всему синедриону, и, выведши Павла, поставил его перед ними» (22:30). Считается, что Павел был «поставлен» перед Синедрионом для предварительного следствия, нужного римскому суду.

Поскольку Павел опротестовал бичевание в силу своего римского гражданства, офицер мог допросить его без бичевания, так как

римское гражданство не освобождало заподозренного в совершении проступка от допроса римским чиновным лицом. Но, будучи римским гражданином, Павел мог также не согласиться предстать перед неримским судом. То, что римский офицер приказал созвать Синедрион не в римских целях, следует из его письма прокуратору Феликсу, где он пишет, что «нашел, что его обвиняют в спорных мнениях, касающихся закона их, но что нет в нем никакой вины, достойной смерти или оков» (23:29). Другими словами, Павел был обвинен в нарушении еврейского религиозного закона, который по римскому закону не был караем ни смертью, ни тюремным заключением. Синедрион же разбирал дело Павла по вопросам, касавшимся еврейского закона и находившимся в сфере исключительно еврейской, но не римской компетенции. В своей речи перед Феликсом еврейский оратор-обвинитель Тертулл заявил, что Синедрион судил бы Павла по еврейскому закону (Деяния 24:6), не будь там римского офицера, вызволившего его «великим насилием» (24:7). Следовательно, то, что происходило тогда на заседании Синедриона по делу Павла, было не предварительным расследованием для нужд римских властей, а первой стадией еврейского суда, который был бы завершен, если бы римский офицер не узнал своевременно о готовящейся расправе над Павлом по дороге в Синедрион (23:21).

Мы не находим упоминания ни об одном случае, в котором Великий или Малый Синедрионы служили римскому судопроизводству. Если такой обычай существовал, и Синедрион, по праву или поневоле, оказывал подобную юридическую услугу римскому прокуратору, то мы знали бы об этом из римских, еврейских или христианских источников. Из того, что мы знаем о римско-еврейских взаимоотношениях в Иудее, следует как вполне возможное, что прокуратор мог попросить, и, конечно, получил бы юридические и административные услуги от вассального, поставленного римлянами царя. Но почти невообразимо, что он попросил бы об этом Синедрион, зная лучше кого-либо отношение евреев к римлянам и ко всему римскому. Из рассказа о Павле становится ясно, что Синедрион был охотно созван по приказу римского офицера, когда речь шла о принятии на себя права судить еврея, находившегося в руках римлян, но никакой Синедрион не согласился бы выдать римскому суду еврея, обвиняемого по еврейскому закону.

Тот же рассказ служит доказательством и того, что римляне были в состоянии произвести предварительное следствие, не прибегая к еврейской помощи, и «бичевание» неримских граждан было действеннее любой помощи со стороны Синедриона. Не существовало и языковых препятствий. Большинство евреев и римлян среднего уровня образования говорили по-гречески (Деяния 21:37), и при римских властях всегда находились «мытари», сборщики налогов и переводчики на латынь с еврейского и арамейского языков.

По римскому закону предварительное следствие, в техническом смысле термина, не было обязательным. В начале заседания прокурор зачитывал обвинительный акт или требовал ареста обвиняемого и предания его суду[57]. Следствие сводилось лишь к поиску обвинителем свидетелей, способных завершить дело в его пользу. Это было его прямой обязанностью, и суд ему в этом помощи не оказывал. Принимая во внимание, что в случае проигрыша дела подсудимого освобождали, а на обвинителя налагался штраф[58], следует предполагать, что поиски эти велись самым тщательным образом[59]. Судья не стал бы обращаться ни к Синедриону, ни к другим судебным органам с просьбой взять на себя следствие по той простой причине, что у него в этом не было никакой надобности. Во всяком случае, суд не был обязан снабжать прокурора нужными ему уликами против подсудимого.

Тут возникает другая возможность: быть может, Синедрион произвел предварительное следствие не по требованию римлян, а по собственному почину, и не как судебная инстанция, а как обвинитель[60]. Подобная гипотеза должна опираться на предпосылку, что Синедрион был правомочен и намеревался действовать в качестве обвинителя на римском суде по делу Иисуса. Но ни то, ни другое неверно: по римскому закону обвинение велось одним, частным, лицом. Группа лиц или общественный орган не имели права на обвинение[61]. Причиной этому была личная и неделимая ответственность обвинителя за правоту его дела. Например, обвинитель в случае необоснованного обвинения (*calumnia*)[62] платил штраф с конфискацией имущества или терял гражданские права. Лжеобвинитель был наказуем тем наказанием, которое грозило подсудимому, включая смертную казнь[63]. За прекращение обвинителем дела (*tergiversatio*) или небрежное его ведение половина его

имущества могла быть конфискована, а сам он покрыт позором[64]; за любой сговор с подсудимым, по которому тот мог освободиться или отделаться легким наказанием (*praevaricatio*), обвинитель мог быть привлечен к ответственности[65]. Подобные наказания могли быть действенно приведены в жизнь лишь против отдельного лица. Ни в самом Риме, ни в провинциях не было случая, чтобы обвинение было представлено больше чем одним человеком.

Но и в самих евангельских текстах нет и намека на то, что Синедрион действовал в качестве обвинителя Иисуса перед римским губернатором. По этим отчетам, роль Синедриона сводилась к принятию формального решения передать Иисуса в руки Пилата, с тем чтобы он был судим по римскому закону (Матфей 27:2; Марк 15:1; Лука 23:1). Обвинения, по этим отчетам, были предъявлены Пилату «толпами» (Лука 23:2) или первосвященниками (Марк 15:3), или евреями (Иоанн 18:30-31), т.е. неопознанными группами, которые в равной мере могли как представлять Синедрион, так и не иметь к нему никакого отношения.

За то, что Синедрион не мог быть обвинителем Иисуса перед римлянами, красноречивее всего говорит само обвинение: если предварительное следствие против Иисуса было действительно произведено, то обвинение его перед Пилатом должно было соответствовать преступлениям, в которых Синедрион признал его виновным. На самом же деле перед Пилатом Иисусу предъявляются обвинения о том, что он, Иисус, «возмущает народ» (Лука 23:5) и «развращает его» (Лука 23:14), что он «злодей» (Иоанн 18:30) и самозванец, «делающий себя царем» (19:12), но ни слова о том, о чем его допрашивал первосвященник, т.е. о богохульстве и его учениках и учении (18:19). Также и первосвященник, который, по свидетельству Иоанна, допрашивал Иисуса, не выступил в качестве его обвинителя перед Пилатом: переговоры с Пилатом всегда ведут «евреи» (18:13, 38; 19:7, 12, 14). Для надобности римского суда Синедрион должен был произвести следствие по преступлению, подлежащему разбору римским судом. Синедрион же вел следствие по делу, подлежащему разбору исключительно еврейскими судебными инстанциями. Если поиски свидетелей предназначались, помимо прочего, для установления улик в преступлении и по римскому праву, то поиски эти оказались безуспешными. Самому же Иисусу

ни разу не был задан вопрос, который мог бы оказаться уместным в римском суде. Никому не пришло и в голову потребовать прямого ответа на вопрос: «Ты Царь Иудейский?», как сделает это на следующее утро Понтий Пилат (Матфей 27:11; Марк 15:2; Лука 23:3; Иоанн 18:33). Все евангелисты сходятся в том, что Синедрион вовсе не интересовался возможным нарушением римского закона: его интересовало лишь то, что Иисус говорил о Храме, о своей доктрине и о своих мессианских стремлениях, т.е. о том, что совсем не интересовало римского прокуратора. Из этого следует, что Синедрион действовал не по поощрению или приказу Пилата, а исключительно по собственным почину и соображениям.

В отличие от дела Иисуса, следствие по делу Павла перед Феликсом было возбуждено, очевидно, по инициативе Синедриона. Однако для приобретения «признанного статуса» (*locus standi*) по римскому праву, ему пришлось заручиться услугами частного прокурора в лице «некоего ритора» Тертулла (Деяния 24:1). Причиной назначения Тертулла было, однако, не желание предать Павла римскому суду (по преступлению, не указанному Тертуллом), а требование вернуть его в Иерусалим для разбора его дела Синедрионом (24:7-8). Следует отметить, что даже в таком незначительном случае «евреи» или «первосвященники и старейшины» (24:1) не могли обращаться к римскому суду непосредственно: для этого был назначен искушенный в римском законе «ритор» — для обеспечения осторожного и компетентного ведения дела.

Синедрион собрался в ту ночь не для суда над Иисусом и не для предварительного следствия. Что же он делал и с какой целью собрался?

Вспомним еще раз, что это был канун Пасхи (Иоанн 13:1) или сама праздничная ночь (Марк 14:12; Матфей 26:17; Лука 22:7). Любой, знакомый с правилами и ритуалами еврейской религии, знает, что каждый член Синедриона, и в первую очередь возглавляющий его, были чрезвычайно заняты довольно обременительными и сложными приготовлениями к празднику и исполнением своих обязанностей во время самого праздничного застолья, будь то у себя дома или в Храме. Вероятность созыва Синедриона на заседание в доме первосвященника в такую ночь требует убедительного объяснения. Тут нужна была причина, достаточно важная для безоговорочного

согласия всех поголовно членов Синедриона присутствовать на этом заседании, обещавшем затянуться до утра. Произвести предварительное следствие или судить преступника было делом не срочным и совершенно не подходящим для данного момента. Узнав, что его вызвали именно для этого, любой член Синедриона сразу же извинился бы и вернулся домой. Ни в те времена, ни в наши дни не было судьи, который не знал бы, что уголовное дело не разбирается ни ночью, ни в праздники. Даже за отсутствием определенного правила по этому поводу ни один не лишившийся ума судья, и уж, конечно, не Синедрион в своем полном составе не согласились бы провести ночь, да еще праздничную, разбирая уголовное дело, в чем бы оно ни состояло.

Можно, конечно, вообразить, что подпольный суд был способен собраться ночью в частном помещении, но безгранично правомочный, заседавший в Храме Великий Синедрион Израиля в полном составе семидесяти одного судьи, никогда бы не унизил себя подобным образом, точно так же, как и любой правомочный суд наших дней. Мы читаем у Марка, что заседание Синедриона было созвано ночью, «чтобы не произошло возмущения в народе»(14:2). Но ведь тот же Марк рассказывает нам, что «огромные толпы» участвовали в аресте Иисуса, и, следовательно, «возмущения» уже было невозможно избежать. Если же «первосвященники» хотели избежать суда в присутствии огромных толп паломников, то в течение праздника они могли держать его в заключении, начав законный судебный процесс перед Малым Синедрионом по завершении пасхальной недели. При желании можно было избежать огласки и другим образом: заседать днем, в обычные рабочие часы, в помещении Синедриона — при закрытых дверях.

Вывод неизбежен: Синедрион и первосвященник были бессильны диктовать расписание хода событий — оно было им навязано. Кайафа знал, что Иисус должен предстать перед Пилатом на следующее утро: судебное заседание было назначено заранее, в соответствии с нуждами прокуратора, и нельзя было предугадать, останется ли Пилат в Иерусалиме еще на некоторое время, или вернется в Кейсарию в тот же день. Во всяком случае, первосвященник не тешил себя надеждой на то, что какое-либо еврейское вмешательство, даже его личное, способно повлиять на правителя и отменить или

отложить слушание дела Иисуса. Если оставалась еще возможность чем-либо помочь Иисусу, то сделать это было необходимо безотлагательно, в ту самую ночь. Но в чем же заключалась такая значительность суда над Иисусом, требовавшая столь неотложного действия? Синедрион не смел опередить Пилата и судить Иисуса до того, как он предстанет перед римским судом. От Синедриона никто не требовал (а по своему почину он не оказал бы римлянам такой услуги) подготовить дело к слушанию в римском суде.

Мы убеждены, что лишь одна причина могла побудить первосвященника созвать ночное заседание Синедриона у себя дома и заставить полный его состав явиться на этот беспримерный созыв: еврейское руководство того времени было крайне заинтересовано предотвратить казнь римлянами еврея, тем более еврея, столь популярного, как Иисус[66].

Настойчиво напрашивается вопрос: почему вообще нужно было что-то предпринимать? Что, если еврей, один из многих проповедников, томимых мечтой о скором приходе Мессии, будет судим римским прокуратором? Что, если этот суд и окончится распятием? Еще одна прискорбная жертва войны против Рима! Мы не станем утверждать, что еврейское руководство действовало исключительно из этико-религиозных побуждений, как, например, из запрета стоять в стороне, когда проливается кровь ближнего (Левит 19:16), или по предписанию спасти преследуемого от преследователя[67]. Чрезвычайная важность дела была не этико-религиозного, а конкретного политического характера.

Мы уже видели, что первосвященник находился в неоднозначном положении в своих отношениях с народом. Не предприми он каких-либо мер для спасения Иисуса, его престижу был бы нанесен серьезный удар[68]. Будучи крайне заинтересованным именно в обратном, он должен был показать себя лояльным евреем, для того чтобы народ видел в нем не просто римского ставленника, а вождя, достойного своего высокого сана. Саддукеев народ презирал или просто ненавидел, как за их богатство, так и за то, что они внесли раскол в нерушимую целостность еврейской религиозной догмы. При все растущей популярности фарисеев у саддукеев была серьезная причина опасаться потери своего влияния и занимаемых

ключевых постов в администрации и в Синедрионе, не заручись они народной поддержкой.

Фарисеи же и Синедрион в целом, в свою очередь, опасались все растущей тенденции римской администрации ущемить законодательные права и автономию Синедриона и подорвать его авторитет и влияние среди народа. Еврейское руководство оказалось в затруднительном положении: для того чтобы не дать римлянам повода лишить его остатка автономии, ему было жизненно необходимо в первую очередь заручиться народным доверием и поддержкой. Ничто так не могло подорвать это доверие и лишить его этой поддержки, как ночной сговор с римлянами против Иисуса, в то время как удачная попытка спасти его могла восстановить первосвященника и Синедрион в глазах народа как его естественное и принятое им руководство.

Иисус вышел из народа. Иначе, быть может, он не пользовался бы такой глубокой всенародной любовью: когда, за несколько дней до развернувшихся событий, он вошел в Иерусалим, «множество народа постилали свои одежды по дороге, а другие резали ветви с дерев и постилали по дороге; Народ же, предшествовавший и сопровождавший восклицал: осанна Сыну Давидову! благословен грядущий во имя Господне!» (Матфей 21:8-9). И множество народа «взяли пальмовые ветви, вышли навстречу Ему и восклицали осанна! благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев!» (Иоанн 12:13). Энтузиазм народа был настолько велик, что некоторые из фарисеев обратились к Иисусу с просьбой обуздать его последователей: «И некоторые фарисеи из народа сказали Ему: Учитель! запрети ученикам Твоим» (Лука 19:39). Было ясно, что все «первосвященники и старейшины и книжники» прекрасно знали положение вещей и видели, что «*весь* мир идет за Ним» (Иоанн 12:19). Подобное триумфальное вступление в город, такой массовый энтузиазм не могли пройти незамеченными.

Если кто-нибудь пожелал бы — а желающие, быть может, и были — избавиться от этого строптивого преобразователя и чудотворца, то побоялся бы выполнить свое намерение, «чтобы не произошло возмущения в народе» (Марк 14:2). Этого не случилось бы и по другой причине: никакая доктрина, никакие религиозные или политические вожделения не имели ни малейшего

значения по сравнению с жизненной необходимостью еврейского руководства заручиться народным признанием. Популярность человека (по какой бы то ни было причине) среди широких масс народа была достаточным основанием для его поддержки и защиты еврейским руководством. Не сделав этого, оно автоматически лишилось бы расположения народа. Любое сотрудничество с римлянами было ненавистно евреям, но способствовать римлянам умертвить своего любимого и почитаемого учителя было бы вообще непростительно. Отмежевываясь от римлян и делая все возможное для спасения Иисуса, Синедрион не только добился бы столь нужной ему популярности, но и продемонстрировал бы свою способность влиять на римскую администрацию.

Синедрион должен был защитить Иисуса от римлян не только ради внутренних взаимоотношений. Это было необходимо в равной степени и для взаимоотношений еврейско-римских: передав Иисуса прокуратору на суд и вполне вероятное распятие, Синедрион тем самым признал бы свою неспособность поддержать закон и порядок среди евреев. Подобное признание снабдило бы римлян давно искомым ими предлогом лишить Синедрион остатка автономии и полностью учредить в Иудее римский закон. Если в еврейских интересах было воспрепятствовать пастырству Иисуса и прекратить дальнейшее распространение его учения, то Синедрион должен был располагать достаточными судебными и административными средствами для достижения этих целей. Если же этих средств у него не было — тем хуже! Что должен был предпринять римский прокуратор в подобном случае? Скорее всего, он отказался бы разбирать не относящееся к римскому закону дело или с радостью принял бы отказ Синедриона от своего права судить граждан-евреев по еврейскому закону. Естественно, что Синедриону было нежелательно ни то ни другое, и незачем было идти по собственному почину на столкновение с прокуратором или терять ревностно охраняемые права.

Кроме того, с точки зрения еврейского закона, предав еврея римскому суду по делу, подлежащему разбору по еврейскому закону, Синедрион нарушил бы свои судебные обязанности. Прокуратор, как мы видели, мог вполне справедливо усмотреть в подобном действии Синедриона признание беспомощности осуществить свою

власть. Народ же, не менее справедливо, мог воспринять его как вопиющее нарушение еврейской солидарности и предательское сотрудничество с врагом. Если в среде еврейского руководства и были возможные изменники и коллаборационисты (чему нет никаких доказательств), то их трудно было бы заподозрить в слепоте или глупости: мы можем быть уверены, что каждый из судей учел все несомненные и вероятные последствия своих действий и не поступил бы вразрез со своими интересами.

В этом отношении между членами Синедриона, будь они фарисеями или саддукеями, не существовало никакой разницы. Саддукеи относились враждебно к Иисусу не только потому, что он был фарисеем, но и за его ненависть к богачам (Матфей 19:24; Марк 10:21; Лука 18:22-25). Недружелюбие же к нему фарисеев объяснялось их завистью к его популярности[69] и тем, что он учил, не имея на то формального права. Не личность Иисуса, а нечто другое заставило его сторонников и противников занять свои позиции по отношению к суду над ним: мнения о личности Иисуса и его доктрине могли бы разделиться. Но Синедрион был единодушен — потому что речь шла не о личной судьбе Иисуса или о сущности его доктрины, а о жизненных интересах еврейского руководства. Суть доктрины Иисуса была не так существенна. Своей широкой популярностью он был обязан именно этой доктрине, и Синедриону было необходимо полностью воспользоваться этой популярностью в своих насущных интересах.

При подобных обстоятельствах, когда Иисус должен был предстать перед римским судом на следующее утро (о чем народу не было известно), Синедрион вполне естественно пришел к заключению, что он должен немедленно предпринять самые решительные меры для предотвращения суда и возможного распятия Иисуса римлянами и тем самым доказать народу, что еврейское руководство не только не сотрудничало с римлянами, но и сделало все возможное во избежание трагедии.

Для предотвращения казни Иисуса Синедрион мог действовать лишь в двух направлениях: постараться добиться его оправдания или отмены приговора в результате правильного поведения перед Пилатом — не признаваться во вменяемом ему обвинении и найти

свидетелей, которые подтвердили бы его невиновность. В случае же отрицательного исхода суда для отмены смертного приговора требовалось убедить Иисуса обязаться прекратить свою деятельность. Другого пути не было, потому что, как мы видели, Иисус был передан в руки первосвященника под обязательство доставить узника Пилату рано на следующее утро. Нарушение этого обязательства грозило храмовой страже, а то и самому Синедриону серьезными санкциями. Представшему же перед Пилатом Иисусу предписывалось вести себя надлежащим образом: отрицать (при поддержке свидетелей) свое притязание на «царство» и отказаться от дальнейшей, вносящей смуту деятельности, и, таким образом, постараться добиться оправдательного или, в худшем случае, условного приговора.

Можно утверждать, что первосвященник мог сам допросить Иисуса и приказать найти свидетелей в его пользу. И, действительно, Иоанн повествует, что в ту ночь Иисус был допрошен первосвященником или его тестем. Но Кайафа мог вполне справедливо предполагать, что, если он будет действовать один, его личного влияния будет недостаточно для достижения желанной цели. Более того, он мог опасаться, что Иисус сообщит Пилату о его ночном вмешательстве: этого он никогда не сделал бы по отношению к Синедриону в целом, но не постеснялся бы сделать по отношению к первосвященнику-ставленнику. Возможно, Кайафа считал, что ответственность за предпринятый шаг должна лечь на плечи всего Синедриона, особенно если дальнейшее поведение Иисуса подлежало каким-либо гарантиям.

Вести переговоры с обвиняемым, формально находившимся в римском заключении и ожидающим суда у римского прокуратора по римскому закону, с целью повлиять на исход дела — было недопустимым, с точки зрения римлян, вмешательством в римское судопроизводство. Евреям же подобное поведение было навязано положением в стране, создавшимся в результате римской оккупации. Другими словами, дело было политическим, и ответственность за действия должна была пасть на плечи Синедриона в целом.

Дополнительной причиной нежелания первосвященника действовать одному в пользу обвиняемого служило неоднозначное отношение Синедриона к личности и учению Иисуса. Быть может, Кайафа

даже сомневался в своей правомочности единолично установить степень и меру действий, направленных на спасение Иисуса, тем более что достоинства или недостатки его учения были (пусть лишь формально) вне сферы его личной критики.

Таким образом случилось, что в праздничную ночь весь состав Великого Синедриона был неожиданно приглашен проследовать во дворец первосвященника: рано утром на следующий день прокуратор Понтий Пилат будет судить Иисуса, популярного проповедника, учившего в Храме и привлекавшего огромные толпы слушателей. Он, кажется, был арестован по подозрению в измене или подстрекательстве к мятежу против римлян. Храмовой страже удалось вызволить его из рук римлян на ночь, с тем чтобы передать на суд Понтию Пилату рано утром. Спасение Иисуса от распятия римлянами было вопросом жизни или смерти для еврейского руководства, и все возможное для этого должно быть предпринято немедленно, этой же ночью, до восхода солнца[70]. Пожалуйста, придите немедленно. И они пришли. Все, без исключения.

В Евангелиях мы читаем, что, собравшись, члены Синедриона первым долгом «искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти» (Матфей 26:59). Другими словами, они собрались с заранее обдуманным намерением признать Иисуса виновным в каком бы то ни было преступлении и вынести ему смертный приговор. Но зачем тогда искать «лжесвидетельства»? Для вынесения смертного приговора требовались подлинные свидетели! Очевидно, было недостаточно того, что суд был подделкой, а приговор предрешен. Для того чтобы чаша злодейства была полна до края, требовалось, чтобы и свидетели были «лжесвидетелями». В этом отношении, как и во многих других, автор Евангелия от Матфея превосходит автора Евангелия от Марка. Тут мы читаем: «Первосвященники же и весь синедрион искали свидетельства на Иисуса, чтобы предать Его смерти, и не находили. Ибо многие лжесвидетельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны» (Марк 14:55-56). Другими словами, они искали свидетелей (предпочтительно подлинных), но все свидетельства оказались «ложными», лишь потому, что они были «недостаточны».

Вероятно, «лжесвидетели» требовались евангелистам для обоснования последующего утверждения о юридическом убийстве[71],

но сразу же вслед за этим они сами основывают осуждение Иисуса не на показаниях свидетелей, а на его собственном признании в богохульстве. На фоне евангельских отчетов эпизод со свидетелями совершенно непонятен: сам Иисус не раз подчеркивал, что он всегда «говорил явно миру» (Иоанн 18:20) и учил в Храме и синагогах, «где всегда иудеи сходятся». «И весь народ с утра приходил к Нему в храм слушать Его» (Лука 21:38). Тысячи людей слушали его проповеди, и многих из них можно было без труда пригласить в качестве свидетелей о сущности этих проповедей. Их невозможно было бы назвать «лжесвидетелями», и показания их не противоречили бы друг другу, потому что изречения Иисуса оставили след в умах людей и бесконечно повторялись и цитировались.

Определенное «лжесвидетельство», касающееся слов Иисуса о разрушении им рукотворного и воздвижении нерукотворного храма (Марк 14:57, 58; Матфей 26:61), в сущности, относится к выражению, сказанному им открыто в Храме (Иоанн 2:19)[72], и не было никакой причины представить его как «лжесвидетельство», какой бы обвинительной силой оно ни обладало. Таким образом выходит, что Синедрион искал «лжесвидетелей» против Иисуса, но таковых не нашел. Свидетели, представшие перед Синедрионом, были истинными, но объявленными лжесвидетелями, потому что «их показания не сходились». Как бы то ни было, и какими они ни были, на их показания Синедрион не полагался. Не указано также, в чем и каким образом их показания не сходились и почему их сперва «искали», а найдя, не использовали.

Мы готовы принять за факт и за исходную точку то, что собравшийся в ту ночь Синедрион действительно «искал свидетелей». Как мы уже сказали, было нетрудно, даже в тот поздний час, найти людей, способных и желавших свидетельствовать об открытых выступлениях Иисуса. Но Синедриону требовались эти показания не для личного сведения или для доказательства вины или невиновности Иисуса. Можно вполне благоразумно предположить, что члены Синедриона были осведомлены о сути доктрины Иисуса, хотя бы понаслышке.

Синедриону требовалось формальное постановление о том, что свидетели против Иисуса были лжесвидетелями, людьми, на которых нельзя было полагаться, и что их показания были противоречивыми. Не то чтобы они действительно были такими. Наоборот, они были правдивы и убедительны, но их нужно было формально объявить лжесвидетелями. Не имело значения и то, о каком изречении или действии Иисуса они давали показания. Главное, они должны были «не сходиться» в своих показаниях и тем самым оправдать постановление Синедриона об их «лжесвидетельстве».

Заключение о степени честности свидетеля и достоверности его показаний в немалой мере определяется впечатлением, произведенным им на состав суда или присяжных заседателей. Если в ту ночь Синедрион действительно задался целью «предать Иисуса смерти», не было ничего легче, чем объявить свидетелей действительными и извлечь из их показаний доказательство о совершенном им преступлении, караемом смертной казнью. Но что за смысл, решив заранее «предать Иисуса смерти», признать свидетелей, показывавших против него, недействительными, не потрудившись даже проверить, доказывают ли их показания виновность Иисуса или нет? Нельзя не прийти к неизбежному выводу: или Синедрион не был созван с предумышленным решением вынести Иисусу смертный приговор, или свидетели не были признаны недействительными. Если же Синедрион признал их недействительными, то сделал это по собственному почину и с определенной целью.

Этой определенной целью было снабдить Иисуса официальным решением суда о том, что все выступившие против него свидетели были признаны лжецами, на показания которых нельзя полагаться. Такое решение Синедриона, конечно, ничем не обязывало римского прокуратора. Однако не исключалась возможность, что если улики против Иисуса не очень серьезны и окончательны, то оно могло сыграть решающую роль в его пользу.

Синедрион мог предположить, что ввиду популярности Иисуса евреи не станут свидетельствовать против Иисуса в римском суде. Оставалась возможность, что римские агенты слышали высказывания Иисуса в Храме или в синагогах. Решение Синедриона могло служить некоторым противовесом их показаниям. Сам факт, что свидетели выступили против Иисуса в еврейском суде, мог навести

на подозрение, что он был преследуем по личным, посторонним причинам. Дисквалификация же этих свидетелей еврейским судом могла лишь усилить это подозрение.

По еврейскому уголовному кодексу, суд мог убедиться в надежности свидетелей, предложив им три основных вопроса, ответы на которые должны были сходиться: дата, час и место преступления[73]. В евангельских отчетах нигде не упоминается, что свидетелям задавались эти обязательные вопросы прежде, чем они были признаны «лжесвидетелями». Если два свидетеля назвали несходные даты преступления, показания обоих отвергались, вне зависимости от того, имела ли дата отношение к сути преступления или нет. Тем не менее евангельские отчеты не исключают возможности, что вопросы эти были заданы. Например, выражения: «но свидетельства сии не были достаточны» (Марк 14:56) или «но и такое свидетельство их не было достаточно» (14:59) — предполагают наличие допроса для установления сходства или несходства показаний. Допрос свидетелей, конечно, не ограничивался лишь тремя установленными законом вопросами, ответы на которые нетрудно было согласовать заранее. Судья обыкновенно расширял и углублял сферу допроса, в особенности когда свидетели «сходились» в основных вопросах. В отличие от первых, обязательных, вопросов, ход дальнейшего допроса зависел исключительно от судьи, и чем большее давление он оказывал на свидетеля, чем неожиданнее были его вопросы, тем вероятнее можно было установить степень надежности свидетеля и его показаний[74].

Дисквалификация свидетелей не раз приводила в прошлом к оправдательным приговорам. Так что неудивительно, что и в деле Иисуса показания против него были признаны несостоятельными. Интересно, однако, то, что судьи не выразили ни слова порицания «лжесвидетелям». Быть может, это были простые, вполне честные люди, и расхождения в их показаниях были просто результатом естественного дефекта памяти. Дисквалификация показаний против Иисуса ничего не доказывает по отношению к свидетелям, но она доказывает нечто по отношению к Синедриону: в то время как один состав суда углубил бы расследование с целью сгладить противоречия в показаниях, признал свидетелей действительными и осудил подсудимого, состав другого суда сделал бы все возможное для

усугубления расхождений в показаниях, чтобы признать свидетелей негодными, и тем самым оправдать обвиняемого. Так, очевидно, и поступил Синедрион в деле Иисуса: все свидетели показали – «Мы слышали, как Он говорил: 'Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный'» (Марк 14:58), без каких-либо расхождений между собой. И все же суд постановил: «но и такое свидетельство их не было достаточно» (14:59). Синедрион воспользовался предоставленной ему свободой: для того чтобы добиться своей цели, он нашел в показании какую-нибудь незначительную непоследовательность (без нужды ее опубликовать), достаточную для того, чтобы забраковать его. Не имеет значения и то, что пристрастно проявив предоставленную ему свободу решения, Синедрион нарушил присягу беспристрастности суда.

В то время как по еврейскому закону обязательным условием признания виновности подсудимого было показание двух надежных свидетелей и двух свидетелей, предупредивших подсудимого о наказуемости его поступка[75], римскому суду для этого было достаточно признания подсудимым совершения приписываемого ему преступления[76], без надобности показания свидетелей. Поскольку Пилат должен был судить Иисуса по римскому закону, было недостаточным обезвредить возможных свидетелей. Было намного важнее убедить Иисуса не признаваться в виновности, предотвратив, таким образом, осуждение по собственному признанию. Для этого нужно было не только научить Иисуса, что говорить, как говорить и чего не говорить перед Пилатом, но, главным образом и прежде всего, убедить его сотрудничать с Синедрионом.

Следует предполагать, что Иисус знал о предстоящем суде у Пилата. Если и не знал раньше, то арест его римскими солдатами не оставлял в этом никакого сомнения. Мы также предположим, что Иисус знал и принимал как само собой разумеющееся отсутствие враждебности к нему Синедриона. Если он в этом, быть может, и сомневался, то допрос свидетелей и признание их «ложными», устранили в нем на этот счет все сомнения. Не менее уверен был он в своей популярности среди народа и в шатком положении первосвященника и Синедриона, как среди евреев, так и у римлян.

Он был слишком хорошо осведомлен о ходе событий, чтобы не прийти к своим собственным выводам.

Иисус не обманывался и в том, что отношение к нему Синедриона вызвано отнюдь не любовью к нему. Он прекрасно понимал, что за действиями Синедриона скрывались эгоистичные политические соображения, и, естественно, взвесил свои мессианские вожделения против политических целей Синедриона. Эти вожделения, быть может, включали и заранее предвиденную им вероятность исхода суда у римского прокуратора. С точки же зрения Синедриона, «склонить Иисуса к сотрудничеству» означало не только убедить его не признаваться в виновности и обещать Пилату вести себя в будущем «как полагается», но также — и, быть может, главным образом — отказаться от своих «религиозных и мессианских стремлений», поскольку они были несовместимы с требованиями Синедриона: еврейское руководство могло быть ответственным за Иисуса лишь при условии, что тот подчинится его авторитету и заверит его в своей лояльности.

Лояльность и благонадежность Иисуса не могли быть доказаны одним отсутствием твердого обвинительного свидетельства. Установить их могло лишь положительное словесное утверждение самого Иисуса. Этим и объясняется его допрос самим первосвященником. Целью этого допроса было убедить его признать авторитет Синедриона и отказаться от опасных притязаний[77].

Во время показаний «лжесвидетелей» Иисус молчал (Марк 14:61; Матфей 26:63), хотя и имел право подвергнуть их перекрестному допросу: они говорили правду, и его вмешательство было бы бессмысленным. И лишь когда первосвященник начал допрашивать его самого, он впервые прореагировал. На вопрос, был ли он «Христом, сыном Благословенного» (Марк 14:61), Иисус ответил положительно (14:62), прибавив «и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (*Ibid.*; Матфей 26:64). По Матфею, вопрос первосвященника был сформулирован так: «Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» (26:63); по Луке, Иисусу был задан вопрос: «Ты ли Христос? скажи нам» (22:67). Ссылки на «Сына Божия» у Луки и «Сына Благословенного» у Марка были, очевидно, поздними вставками[78], когда догма божественного происхождения Иисуса была уже канонизирована

христианской церковью[79]. Следовательно, мы примем как достоверную версию Луки: «Ты ли Христос? скажи нам», и ответ Иисуса по той же версии: «если скажу вам, не поверите; если же и спрошу вас, не будете отвечать Мне и не отпустите *Меня*; Отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божьей» (22:67-69).

Мы не знаем, был ли этот вопрос единственным, заданным Иисусу первосвященником, или ему предшествовал более продолжительный допрос о сути его учения, как на то намекает Иоанн (18:19). В таком случае вопрос, записанный в Евангелии, был, очевидно, последним в ряде вопросов, на которые Иисус отвечал прямо и открыто, и ответы его, очевидно, не вызвали у судей особой тревоги. Или, быть может, он ответил, как это записано у Иоанна: «Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего; Что спрашиваешь Меня? спроси слышавших, что Я говорил им; вот, они знают, что Я говорил» (18:20-21). Как бы то ни было, ответ Иисуса на последний вопрос «Ты ли Христос?» привел первосвященника и Синедрион в отчаяние. Прежде чем мы обсудим причины этого отчаяния, следует рассмотреть сам вопрос и ответ на него.

Было указано, что притязание на роль мессии, сидящего по правую руку Бога, было по еврейскому закону кощунством, равносильным отрицанию основного принципа единобожия, нетерпящего, по своему определению, божественного существа, помимо одного Бога[80]. Утверждая, что в качестве Христа (Мессии) ему будет дано право сидеть «одесную силы Божьей», Иисус, однако, ни в коем случае не нарушал догмы единобожия. Другое дело, если бы он притязал на свою бытность Сыном Божьим. Однако, как мы уже видели, любое подобное притязание было приписано ему евангелистом много лет спустя после его смерти, и, следовательно, должно быть отвергнуто как *post factum*[81]. По словам, которые можно считать подлинными словами самого Иисуса, нужно быть миротворцами, «ибо они будут наречены сынами Божьими» (Матфей 5:9), и что для того чтобы стать сынами Отца Небесного, «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (5:44). У Луки: «Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и взаймы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете

сынами Всевышнего» (6:35). Значение, которое Иисус вкладывает в метафору «сыны Божьи», дает термину «сын Божий», или «сын Благословенного», значение аллегорическое, а не биологическое. Иисус понимает «сына Божьего» как избранного, а не природного. Невелика разница между Христом — или Мессией — и «сыном Божьим»: Христос был избран Богом служить Его посланником и пророком. Слово «Христос» — перевод на греческий еврейского слова «Мессия» (משיח), т.е. помазанник. Не только Мессия, но и все Божьи избранники были помазаны: священники[82], цари[83], пророки[84] и даже места и неодушевленные предметы[85]. Помазание — знак божественного отличия, но это отличие дается смертным, и по своему естеству неспособно быть божественным. Смертный избирается Богом служить Ему, или пророчествовать — по божественному вдохновению. Смертному открывается Бог, и смертного любит Бог как Своего сына. О том, что в начальной традиции термин «сын Божий» воспринимался иносказательно, красноречиво говорит записанная в Евангелии история рода Иисуса (Матфей 1:2-16; Лука 3:23-38).

Что же касается «сына человеческого», то это выражение может быть просто переводом с еврейского: בן אדם — бен адам — буквально означает «человек»: «сын Адама», сын первого человека. Так обращался Бог к некоторым из своих пророков, например к Иезекиилу. У Даниила это ссылка на сына человеческого, который «видел... в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий... владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Даниил 7:13-14)[86]. Подчеркивалось, что Иисус употреблял термин «сын человеческий» исключительно по отношению к самому себе[87].

Сами авторы синоптических Евангелий свидетельствуют об этом обыкновении как об историческом факте, так как они никогда и ни в коем случае не позволяли этому термину проникнуть в их собственный лексикон. Даже для самих евангелистов он казался званием, необычным для Мессии..... Игнатий, Юстин, Ириней, Ориген, Евсевий, Афанасий, Григорий из Ниссы, Кирилл Александрийский, Хризофстом, а также Тертуллиан, Амброзий, Киприан, Августин единодушно, хотя и в различных формах, видели в этом звании человеческую сторону происхождения Иисуса[88].

Говоря о себе как о сыне человеческом, Иисус хотел, чтобы его видели таковым — сыном человека. Не было ли это самым ясным, самым лучшим доказательством отрицания притязания на божественность? Когда Иисус, говоря о себе, сказал своим ученикам: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи... Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человекам» (Матфей 9:6-8), то причиной этого удивления и прославления Бога было то, что не только Бог, но и человеческое существо может прощать грехи.

Действительно, сам по себе стиль термина «сын человеческий», когда Иисус говорит о себе в третьем лице, намекает на то, что он считал себя членом человеческого рода не как любой другой, а как избранник, которого Бог «сделает Владыкой мира»[89]. Быть может, он взял свою аналогию из псалма Давидова: «Когда взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, То что *есть* человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед ангелами; славою и честию увенчал его; Поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его...» (Псалтирь 8:4-7).

Смысл термина «сын человеческий» и его употребление Иисусом по отношению к себе может иметь интересное теологическое значение, занимавшее богословов в течение веков. Для нужд же нашего дознания достаточно установить, что термин этот является простым библейским понятием еврейского (или арамейского) происхождения и что применение его, даже по отношению к собственному лицу, не было ни недозволенным, ни оскорбительным — как и на современном разговорном иврите.

Ничего нового нет и в связи Мессии с «небесными облаками» или с его местом «одесную силы Божьей», и никто из употреблявших эту метафору не был заподозрен или обвинен в кощунстве: «Моисей вступил в средину облака» (Исход 24:18); «Даже враг придет на облаках» (Иеремия 4:13). И «сын человеческий» у Даниила тоже шел «с облаками небесными» (Даниил 7:13). В Псалтире мы находим: «седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Псалтирь 109:1). В Талмуде мы читаем о легком пререкании между двумя мудрецами, которое проливает свет на то, как относились в те времена к подобному «кощунству»: Даниил видел во сне два

престола. На одном восседал «Ветхий днями, и одеяние на Нем было бело, как снег... престол Его — как пламя огня» (7:9). Сказал один из ученых: это был престол Бога, а другой престол — престол Давида. Второй мудрец упрекнул его: «Как ты можешь так осквернять Божью святость?»[90] — намекая на то, что недопустимо и подумать или вообразить, что простой смертный, будь он даже Давид, восседал бы рядом с Богом. Не станем вдаваться в вопрос, был ли укор уместен, но одно очевидно: дальше укора дело не пошло, репутация «богохульника» ничуть не пострадала, и никому не пришла в голову мысль, что его слова являются уголовным нарушением закона.

Следовательно, даже если Иисус и назвал себя перед Синедрионом сыном человеческим, пришедшим на облаке и сидящим одесную силе Божьей (он об этом говорил и раньше — Марк 13:26; Лука 21:27)[91], ни в словах его, ни в его мессианских притязаниях не было ничего, что могло бы рассматриваться по еврейскому закону как преступление или что привело его слушателей в негодование[92].

В Евангелии мы, однако, читаем, что, услышав эти слова, первосвященник, «разодрав одежды свои, сказал: на что еще нам свидетелей? Вы слышали богохульство; как вам кажется?» (Марк 14:63-64; см. также Матфей 26:65). Версия Луки звучит несколько иначе: «...какое еще нужно нам свидетельство? ибо мы сами слышали из уст Его!» (22:71). О том, что первосвященник «разодрал одежды свои» здесь не говорится. Действительно, по еврейскому закону, услышав богохульство, судья и присутствующие должны разорвать на себе одежды[93], и, естественно, большинство ученых относятся к этому жесту первосвященника как к подобающему и предписанному законом. Они не задумываются, почему единственным, разодравшим на себе одежды, был первосвященник, а не все члены Синедриона, слышавшие, как и он, произнесенное «богохульство», и к которым в равной степени относился этот закон?[94] Быть может, в этом поступке первосвященника можно усмотреть первое доказательство того, что он был вызван (как это будет показано в дальнейшем) предписанием не этого, а другого закона и обычая.

По еврейскому закону, слова человека признаются и всегда признавались богохульством лишь при условии строго запрещенного произнесения самого имени Бога, состоящего из четырех букв יהוה

(Яхве)[95]. По предписанию закона, присутствовавший при совершении богохульства разрывал на себе одежды (чего делать не предписывалось — несмотря на степень оскорбления, — если имя Бога произнесено не было) (Левит 24:15-16). Выдающиеся толкователи Нового Завета[96] опровергли теорию о том, что упоминание Иисусом термина «сила» (одесную которой он будет сидеть) оправдывало и то, что первосвященник разодрал на себе одежды, и смертный приговор. Следует отметить, что термин «сила» стал применяться лишь в послебиблейский период: придуманный фарисеями, он заменил непроизносимое имя Бога и был вполне естественно применяем Иисусом в разговоре и проповедях[97].

Некоторые христианские богословы считают, что богохульство Иисуса состоит в его ответе первосвященнику: «Я» (Марк 14:62), заключив, что «Я» (на иврите: אני הוא — ани ху) равносильно священному имени ЯХВЕ[98]. Действительно, во Второзаконии мы читаем: אני הוא ואין אלהים עמדי «Я — и нет Бога, кроме Меня» (32:39). Пророк Исайя говорит этими же словами от имени Бога (48:12). Но это не означает, что словам אני הוא присуща святость, в отличие от других имен, которыми Бог называл Себя в Библии. Любой человек, знакомый с простейшими оборотами разговорного еврейского языка, знает, что слова אני הוא, или אניהו, произносятся сотни раз в день, так что даже трудно представить, как можно обойтись без них в повседневной речи. Признание произнесения этих слов преступлением, караемым смертной казнью, равносильно вынесению ежедневно смертного приговора каждому говорящему на иврите. То, что маститые богословы могли обосновать свои доводы этой и подобными ей нелепостями, лишь доказывает, до чего отчаянными были их усилия подвести слова Иисуса под категорию богохульства по еврейскому закону. Все их попытки в этом отношении потерпели полное фиаско.

Нет основания обвинить Иисуса и в богохульстве без упоминания имени Бога. Наоборот, его слова о том, что Бог по своей воле наградит его небесными качествами мессианства, говорят о его признании и почитании Бога. В противном случае, эти небесные качества потеряли бы всю свою значительность и ценность. Тот факт, что он полагался на Божью волю в удовлетворении им своих вожделений, говорит, как мы уже подчеркнули, о его набожности

и благочестии[99]. Иисуса можно было бы обвинить в отступничестве или атеизме только в том случае, если бы в своих словах он уповал на свою, а не на Божью волю, но его постоянное и неизменное утверждение своей зависимости от Бога говорит о его безупречности даже в глазах противников, как бы его учение ни считалось ими ошибочным и вводящим в заблуждение.

Некоторую поддержку нашей теории того, что не было повода обвинить Иисуса в преступности его учения, и в частности его притязания на мессианство, можно найти в отчете о суде над Петром, который, как известно, состоялся десять лет спустя (Деяния 5:26-39). Как Иисус, так и Петр были благочестивыми, богобоязненными людьми с многочисленными последователями. Но если Иисус притязал на свое мессианство, Петр утверждал, что Мессия уже пришел в лице Иисуса. Это делало его учение теологически опаснее личных притязаний Иисуса. Однако Раббан Гамлиэль, «законоучитель, уважаемый всем народом» (5:34), член состава суда, просил своих коллег: «...отстаньте от людей сих и оставьте их: ибо если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится; А если от Бога, то вы не можете разрушить его; *берегитесь*, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (5:38-39). Петр был оправдан и продолжал беспрепятственно учить.

Мы еще вернемся к этому суду в другом контексте. В данный же момент нам достаточно указать на то, что Раббан Гамлиэль, руководитель фарисеев и один из виднейших ученых своего времени, отказался вдаваться в соображения Всевышнего и в Его неисповедимые пути. Любой учитель, проповедующий во имя Господне и претендующий на божественное вдохновение, имеет право беспрепятственно распространять свои идеи, и время покажет, была ли его проповедь от Бога или нет. Если бы Синедрион видел в учении и мессианских претензиях Иисуса богохульство, лжепророчество или какую-либо опасность для общественного порядка или установленной религии, можно быть уверенным, что он не замедлил бы принять меры как против Иисуса, так и против Петра. В деле последнего Синедрион удовольствовался решением оставить приговор в Божьих руках, потому что сам он не мог и не хотел исключить возможность божественного вдохновения Иисуса. Мудро замечено, что это решение Синедриона было одним из первых

прецедентов сравнительно современного, но, к сожалению, все еще редко применяемого, правила не карать человека за высказывание им взглядов и суждений, как бы они ни были неприемлемы и неприятны для власть имущих[100]. В те времена подобное правило не требовалось для защиты проповедников, не претендовавших на божественный авторитет. Если оно требовалось, то для защиты учителей, бросивших вызов общепринятым религиозным догмам, по своему, якобы божественному, призванию и вдохновению, потому что лишь такая проповедь могла привлечь слушателей и повлиять на них.

Нет веской причины сомневаться и в том, что Раббан Гамлиэль, повлиявший на Синедрион в суде над Петром, присутствовал и на заседании по делу Иисуса. Признать исход этого «суда» доказательством отсутствия Гамлиэля было бы *petitio principii* (лат.: логическое заблуждение, в котором заключение принимается за само собой разумеющееся). Некоторые ученые готовы согласиться с тем, что Гамлиэль не осудил бы Иисуса, и хотели бы знать, что сказал бы он и как бы поступил, будь он на том заседании[101]. С другой же стороны, они принимают осуждение Иисуса как само собой понятное, несмотря на то, что на заседании присутствовали судьи гамлиэлевой школы. Если мнение Гамлиэля в процессе над Петром было лишь его личным, могли бы возникнуть прения. Но оно было авторитетным выражением общего мнения, что «пути Бога неисповедимы», и как бы одно мнение ни противоречило другому, не исключается, что оба являются «словами Бога живого»[102]. Так что, присутствовал ли Гамлиэль на ночном заседании Синедриона или не присутствовал, нет сомнения в том, что его образ мыслей был там хорошо представлен.

Нет также причины считать, что если Иисуса действительно судили в ту ночь, то исход суда отличался бы от исхода суда над Петром. Но в ту ночь никакого суда над Иисусом не было, и смертный приговор ему вынесен не был. Не было обвинения в богохульстве. Да и самого богохульства тоже не было: святость Бога не была поругана: имя Его не было произнесено. Почему в таком случае первосвященник разорвал на себе одежды?

Самый легкий способ разгадать эту загадку, как и большинство вопросов, возникающих из евангельских отчетов, это отрицать историчность самого эпизода. Авторы Евангелия от Луки и Иоанна уже отбросили его, очевидно, считая версии Марка и Матфея недостоверными. Мы же считаем, что предание Марка легко объяснимо и логически умещается в мозаике событий той ночи, как это будет доказано ниже. По еврейскому обычаю, разрывая на себе одежды, человек выражает свои горе и печаль[103] не только по поводу смерти родных или близких, но и в случае народного бедствия или получения дурной вести первостепенного значения[104]. Если первосвященник разорвал на себе одежды в ту ночь, он сделал это от горя и печали, что Иисус, отказавшись сотрудничать с Синедрионом, упрямо и верно шел к своей гибели со всеми вытекающими из этого политическими последствиями, и что ему, первосвященнику, не удалось предотвратить катастрофу.

Заявление Иисуса перед Синедрионом о том, что он — Мессия (Христос), не являясь само по себе преступлением, было отклонением предложения, сделанного ему первосвященником и еврейским руководством. Позиция Иисуса была диаметрально противоположной позиции Синедриона: сотрудничество между ними могло оказаться возможным лишь в случае признания Синедрионом притязаний Иисуса на свое мессианство. На это, конечно, ни один член Синедриона согласиться не мог — не только потому, что они не верили в него и считали, что их подчинение его авторитету было бы нарушением долга и закона, но и потому, что в глазах народа и Пилата оно явилось бы подтверждением вменяемого римлянами Иисусу обвинения. Ничего уже не говоря об его отказе продолжать свою деятельность, способную привести его к столкновению с властями (еврейскими или римскими), он лишний раз подтвердил свои претензии на роль Мессии и веру в ее исполнение. Не богохульство заставило первосвященника разорвать на себе одежды, а провал его усилий убедить Иисуса действовать разумно и, таким образом, постараться избежать верной гибели и ее трагических последствий для страны и народа.

Одежду разорвал на себе один только первосвященник: обвинения в богохульстве или в поругании священного Имени не было; поэтому не было и формальной надобности в том, чтобы одежды

разорвали на себе все присутствующие, и при данных обстоятельствах никто из них не был обязан следовать примеру первосвященника[105]. Нельзя не прийти к выводу, что если первосвященник разорвал на себе одежды не по формальному предписанию закона, то сделал он это непроизвольно, выражая свои отчаяние и тревогу. Однако если целью первосвященника (как это утверждается сторонниками «теории еврейского суда») было вырвать у Иисуса признание и тем самым осудить его, то эта цель была достигнута, и для огорчения не было никакой причины. Почему же так скорбел первосвященник?[106]

Понять причину этого нетрудно: стоит лишь допустить, что ему требовалось не признание Иисуса в своих мессианских притязаниях и вожделениях, а наоборот — его отказ от них или хотя бы согласие молчать. Он понимал, что в противном случае дело окончится трагедией — для Иисуса и, по всей вероятности, для государства. Но все старания первосвященника: созыв Синедриона на ночное заседание в канун праздника, приказ храмовой страже вызволить Иисуса из римского заключения на одну ночь, долгие увещевания Иисуса вести себя перед Пилатом разумно — все это не дало желаемых результатов: Иисус стоял на своем. Никакие доводы не убедили его согласиться принять предложение еврейского руководства. Это-то и было причиной отчаяния и скорби первосвященника, заставившей его разорвать на себе одежды.

Хотя другие члены Синедриона и не последовали примеру первосвященника, но и они выразили свое негодование и гнев: по Евангелию от Матфея: «Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам» (26:67); по Евангелию от Марка: «И некоторые начали плевать на Него и, закрывая Ему лице, ударять Его...» (14:65); по Евангелию от Луки: «Люди, державшие Иисуса (очевидно, храмовые стражники. — Х. К.) ругались над Ним и били Его; и закрывши Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: прореки, кто ударил Тебя?» (22:63-64). Самый же вероятный отчет из всех (если допустить, что Иисус был действительно подвергнут физическому насилию) мы находим в четвертом Евангелии: «Когда....один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику? Иисус отвечал ему: если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты

бьешь Меня?» (Иоанн 18:22-23). Этот короткий диалог придает всему эпизоду живую правдоподобность.

Трудно допустить, что Иисус, будь он приговорен к смертной казни, подвергся бы побоям, да еще со стороны своих судей. Не более вероятно и то, что судьи позволили бы кому-либо поднять руку на приговоренного. Библейское предписание «люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит 19:18) было испокон веков истолковано как призыв к судьям облегчить по мере возможности последние часы приговоренного к смертной казни[107]. И уж конечно не только судьям было воспрещено ударить человека[108]. Однако если в ту ночь Иисус (как мы это утверждаем) не был присужден к смертной казни, то не исключена возможность, что усталость, гнев и отчаяние от бесплодности всех попыток Синедриона отвратить теперь уже неотвратимую катастрофу, могли вывести людей из последнего терпения.

Осуждение Иисуса на смерть мы находим только в Евангелии от Марка (14:64). В Евангелии от Матфея судьи «сказали в ответ: повинен смерти» (26:66). В Евангелии от Луки (22:71) они этого не сказали. Так что по этому поводу каждое Евангелие предлагает свою версию: Иоанн ничего не говорит о приговоре, так как он утверждает, что Иисус вообще не был судим Синедрионом. Лука также обходит молчанием вопрос о приговоре, хотя по его версии суд в Синедрионе состоялся (рано утром); Матфей утверждает, что судьи воскликнули «повинен смерти», хоть самого приговора мы у него не находим. Мы находим его лишь у Марка[109].

Если формальный приговор действительно существовал, то из этого вытекало бы логическое предположение, что ему предшествовал судебный процесс и что приговор этот был приведен в исполнение по приказу самого Синедриона или (за отсутствием у него соответствующего правомочия) римских властей. Сама казнь Иисуса, как она описывается во всех четырех Евангелиях, достаточно убедительно свидетельствует о том, что что предшествовало ей и чего не произошло: ни в одном из них Синедрион не претендовал на исполнение вынесенного им смертного приговора. Ни в одном из них не сказано, что римляне или кто-либо другой приводили в исполнение вынесенный Синедрионом приговор. Никто не сообщал Пилату, что Синедрион уже судил Иисуса и вынес ему

обвинительный приговор. А казалось бы, что именно это-то и следовало сделать в первую очередь, если «евреи» действительно так настойчиво добивались осуждения Иисуса, т.е. сообщить Пилату, что Великий Синедрион уже был созван, судил Иисуса и признал его виновным в преступлении, караемом смертной казнью! Никто, даже автор Евангелия от Иоанна, — по версии которого евреи сказали Пилату: «нам не позволено предавать смерти никого» (*ibid*) — не приписывает им призыва к Пилату приказать римским воинам исполнить приговор, вынесенный евреями. Наоборот: Пилат позволяет евреям отказаться судить его. В то же время отсутствие формального приговора не исключает того, что члены Синедриона возможно и произнесли приведенные Матфеем слова о виновности Иисуса.

Нашей исходной точкой был факт, что первосвященник и, следовательно, весь Синедрион знали о том, что Иисус на следующее утро предстанет перед римским судом, и считали совершенно необходимым сделать все возможное для предотвращения его неблагоприятного исхода. Это означает, что они не верили ни в вероятность оправдания Иисуса, ни в то, что ему будет вынесен приговор мягче смертного.

Мы уже показали, что, по еврейскому закону, спасение человека, находящегося в смертельной опасности (но ничто меньше этого), оправдывало нарушение праздника. Члены Синедриона отлично знали, с кем они имеют дело в лице Понтия Пилата, и не предавались иллюзиям: последней надеждой Иисуса на спасение было торжественно отказаться перед Пилатом от своих притязаний и обещать прекратить свою деятельность. Когда же все попытки первосвященника и всего Синедриона повлиять на Иисуса в этом направлении не привели ни к чему, они поняли, что он будет признан виновным и осужден на смертную казнь — не в силу какого-либо их приговора или осуждения, а в силу приговора римского прокуратора. Восклицание «Он должен умереть!» было самопроизвольным и естественным откликом на слова Иисуса, определившие его судьбу. Надежды на спасение больше не было.

Нам не узнать, были ли евангелисты (все или некоторые из них) осведомлены о том, что действительно произошло в ту ночь во дворце первосвященника, и составили ли они свои отчеты, веря в

их историческую подлинность, или руководствовались лишь своими политическими надобностями.

Нам говорят, что нужно отличить «ранние традиции от их позднего расширения» и что, «лишь отбросив элементы, возникшие в поздних текстах благодаря редактированию ранних, следует воспользоваться отсеянным остатком первоначальных традиций для составления исторических умозаключений»[110]. Задача эта сложнее, чем кажется с первого взгляда: то, что один ученый принимает за раннюю традицию, другой может принять за позднюю, и нелегко опровергнуть и то и иное мнения.

Было также сказано, что в своих отчетах о событиях во дворце первосвященника евангелисты опирались не на дошедшие до них предания, а на то, что им было известно о местных современных им судебных процессах. Из этого следует, что допрос Иисуса первосвященником представлен евангелистами как знакомые им по личному опыту допросы современных им местных христиан современными им местными римскими судьями[111]. Вполне возможно, что лучшим способом представить ответственность евреев за смерть Иисуса правдоподобной они сочли описание события в знакомой читателям обстановке и форме. Сомнительно, чтобы еврейский процедуральный закон в Иерусалиме времен Иисуса был известен авторам Евангелий. Но если они и были с ним знакомы, он не удовлетворил бы их нужды. Даже такой ученый еврейский философ, как Филон Александрийский, был несведущ в еврейских законах: утверждая, что он описывает еврейские канонические правила, он, в действительности, описал современные ему местные греческий и египетский кодексы[112], и то, что относится к еврейскому ученому, может быть понятно и простительно еще в большей мере по отношению к христианским писателям и проповедникам.

Вся теория евангелистов рушится по той простой причине, что их отчеты, будь то о допросе Иисуса первосвященником, или о суде перед Синедрионом, никоим образом не соответствуют современным им процедурам в тех странах, где они жили: Плиний в своем отчете императору[113] описывает допрос заподозренных в христианстве и то, как он лично допрашивал их до тех пор, пока они не сознавались в предъявленных им обвинениях. В его отчете нет ни слова о допросе свидетелей. По нормальной римской

процедуре первым долгом допрашивался обвиняемый (*quaestio*), и, если он сознавался, в свидетелях не было надобности[114]. В отличие от этой процедуры, евангельские отчеты говорят о допросе свидетелей перед допросом Иисуса: обвиняемого допросили лишь тогда, когда показания свидетелей оказались неприемлемыми. В то время как по еврейской судебной процедуре допрос обвиняемого был недопустим, точно так же допрос свидетелей перед допросом обвиняемого было нарушением правил римской процедуры. Так что в евангельских отчетах отсутствует правильное описание как еврейского, так и римского законов[115].

Исследователи, видящие в евангельских отчетах о суде описание римской судебной процедуры, относятся к бичеванию Иисуса как к *flagellatio*, которое, по римскому закону, было предварительной частью смертного приговора[116]. Ученые утверждают, что никакого бичевания на деле не было. Но евангелисты, знавшие, что осужденный автоматически подвергался *flagellatio*, описали бичевание Иисуса как само собой разумеющийся факт. Однако и эта теория несостоятельна: Лука утверждает, что бичевание Иисуса произошло перед началом суда (22:63-64), тем самым исключая его из категории наказания. Другие Евангелия сообщают о побоях римскими солдатами после суда (Матфей 27:30; Марк 15:19; Иоанн 19:1), что было предписано римским законом, но запрещено еврейским.

«От Кайафы повели Иисуса в преторию. Было утро» (Иоанн 18:28), а в зале суда Пилат уже был готов начать слушание дела и ждал введения узника. Иоанн и Лука (23:1) сообщают, что Иисуса повели на суд несвязанным и незакованным. По Евангелиям от Марка (15:1) и Матфея (27:2), евреи связали Иисуса, прежде чем «отвести и предать его Пилату». Нам кажется, что вторая версия более правдоподобна: хотя Иисус был доставлен во дворец первосвященника несвязанным, логика диктует, что его связали перед тем, как препроводить к Понтию Пилату: ночью, по просьбе храмовой стражи, Иисус был передан евреям с условием, что на следующее утро он будет доставлен в преторию на суд перед римским прокуратором. Теперь следовало придать вид, что Иисус провел ночь в еврейском заключении как узник и что евреи передавали его в римские руки, как и приняли — в качестве узника. В противном случае могло возникнуть подозрение, что просьба евреев взять Иисуса на

ночь под свою опеку имела какую-то тайную цель, несовместимую с римскими интересами. Во всяком случае, можно предположить, что после ответов Иисуса первосвященнику, у Синедриона не оставалось другого выхода, как арестовать Иисуса и привести его в римский суд.

Первые три Евангелия сходятся в том, что «когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти» (Матфей 27:1), или: «Немедленно поутру первосвященники со старейшинами и книжниками и весь синедрион составили совещание» (Марк 15:1). По Евангелию от Луки (22:66), это совещание, «как настал день», состоялось вместо самого суда. Читая версии Матфея и Марка, невольно задаешься вопросом, был ли арест Иисуса решением суда или отдельным действием?

Существует мнение, что закон якобы требовал, чтобы Синедрион произносил свои приговоры на заре[117]. Это еще один из ряда необоснованных и довольно нелепых вымыслов, изобретенных с целью доказать историчность необъяснимых иначе евангельских отчетов. По закону, Синедрион начинал свои заседания утром и кончал их после полудня[118], но даже если заседание кончалось раньше, приговор оглашался незадолго до захода солнца[119].

Матфей и Марк сообщают, что суд состоялся ночью и окончился признанием виновности подсудимого. Решение «первосвященников и т. д.» выдать Иисуса римлянам, вместо того чтобы казнить его самим, требовало объяснения[120]. Они знали, что суд у Пилата и последующее за ним распятие неотвратимы. «Утреннее совещание» предоставляло им выход из тупика: несмотря на то, что евреи судили Иисуса и признали его виновным, утреннее совещание убедило их, что благоразумнее и желательнее было предоставить римлянам казнить его. Следует отметить, что ни Матфей, ни Марк не дают нам объяснения, почему это было благоразумнее и желательнее? Ведь если они хотели, чтобы Иисус был судим и казнен римлянами, то для этой цели не было нужды ни в суде, ни в осуждении, ни вообще в ночном заседании Синедриона[121].

С другой стороны, если Синедрион действительно признал Иисуса виновным в совершении преступления, караемого смертной казнью по еврейскому закону, то он, несомненно, считал бы своей

законной функцией и обязанностью как само ведение судебного дела, так и исполнение вынесенного им приговора. Самым легким для нас выходом из создавшегося противоречия было бы заявить, что никакого утреннего совещания не было, как не было и самого суда Синедрионом, и что отчет о совещании был еще одной попыткой доказать читателю, до какой степени евреи ненавидели Иисуса и как безустанно они искали его смерти.

Однако даже если мы допустим, что отчет об утреннем совещании, в отличие от отчета о ночном заседании Синедриона, опирался на обоснованное предание, то и тогда можно утверждать, что ни сокрушения первосвященника, ни разочарование Синедриона не были достаточными, чтобы оправдать в их глазах выдачу Иисуса римскому прокуратору: их все еще мучили угрызения совести, они все еще чувствовали нужду в дополнительном совещании, прежде чем прийти к решению, от которого возврата уже не было. Возможно, что в этом дополнительном, последнем совещании они найдут новый, доселе не испробованный ими способ убедить Иисуса отказаться от своих притязаний или предлог отложить срок передачи его в руки римлян. И только потеряв надежду найти такой способ или предлог, они были вынуждены принять решение, что при данных обстоятельствах необходимо выполнить свое обязательство и выдать Иисуса Понтию Пилату на суд. Какие бы предчувствия об исходе суда их ни мучили, они не могли ни предотвратить его, ни дать Иисусу тайное убежище. И едва ли Иисус согласился бы на это.

Итак, на заре члены Великого Синедриона оставили дворец первосвященника и разошлись по своим домам, по своим делам. А неминуемая гибель Иисуса — и их собственная беспомощность — сопровождали их как темная, зловещая тень.

СУД

Все четыре Евангелия сходятся в том, что Иисус был судим римским прокуратором Понтием Пилатом и что в помещение суда (*praetorium*) доставили его евреи. Они, однако, расходятся в первом же вопросе, касающемся проблем самого процесса: кто были «евреи», доставившие его туда? Марк повествует о совещании между первосвященниками... старейшинами и книжниками и всем Синедрионом и о том, как связав, увели его и предали Пилату (15:1), намекая, что те, кто «совещались», те и увели и предали его. Лука говорит: «И поднялось все множество их, и повели Его к Пилату» (23:1), явно намекая на множество «старейшин народа, первосвященников и книжников», упомянутых несколько выше (22:66). Матфей говорит о «первосвященниках и старейшинах народа», сговорившихся против Иисуса, и продолжает: «И связавши Его, [они] отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю» (27:1-2), причем в этом контексте «они» — это, очевидно, первосвященники и старейшины. И только у Иоанна вопрос остается открытым: «Анна послал Его связанного к первосвященнику Кайафе (18:24) и «от Кайафы повели Иисуса в преторию» (18:28). Кто повел его? Те ли, что сейчас разговаривают с Пилатом и потом будут опознаны как «евреи» (18:31), или другие, не участвовавшие в предшествовавших событиях?

Не лишено значения и то, что по Евангелию от Марка, Иисуса арестовали ночью агенты «первосвященников, старейшин и книжников» (14:43), тех же первосвященников, старейшин и книжников, что совещались между собой и предали его Понтию Пилату на следующее утро. Точно так же, по Евангелию от Матфея, Иисуса схватили «множество народа» от «первосвященников и старейшин

народных» (26:47), тех же, что совещались между собой и предали его на следующее утро Понтию Пилату.

Мы уже показали, что участие членов Синедриона (Лука 22:52) в аресте Иисуса (или в любом аресте) просто невообразимо. «Агентов» же первосвященников, старейшин и книжников мы отождествили с отрядом храмовой стражи, посланным первосвященником по специальному поручению вызволить Иисуса из римского заключения на одну ночь. Идя логическим путем, нетрудно предположить, что отряд, доставивший Иисуса во дворец первосвященника, доставил его на следующее утро и в преторию Понтия Пилата. Выдвигалась теория, что римская когорта, арестовавшая Иисуса ночью, привела его рано утром на суд к Пилату[1]. Это означало бы, что после последнего совещания Синедрион известил римские власти, что узник находится в их распоряжении, и те, вернув когорту во дворец первосвященника, препроводили Иисуса к Пилату на суд. Подобная версия кажется нам несостоятельной: она не только противоречит евангельским отчетам о том, что Иисус был доставлен в римский суд евреями, но и основана на ложном, как мы уже показали, предположении, что накануне не евреи, а римляне привели Иисуса во дворец Кайафы. Мы считаем, что отряд, доставивший Иисуса в дом первосвященника, доставил его и в *praetorium*, и что это был отряд храмовой стражи, а не римская когорта.

Что случилось дальше? Остались ли еврейские стражники в претории, или вернулись? Если остались, присутствовали ли на заседании суда, или ждали дальнейших приказаний вне помещения? В этот предпраздничный (или праздничный) день храмовая стража была предельно занята как в самом Храме, так и на улицах, ведущих к нему, и следует предполагать, что, выполнив свою задачу, отряд получил приказание вернуться к своим обычным обязанностям. С другой стороны, первосвященник был заинтересован получить сведения о ходе суда из первоисточника, и как можно скорее. Так что не исключена возможность, что отряду или кому-нибудь из офицеров было приказано оставаться и докладывать о происходящем на суде (если, конечно, «первосвященники» (Марк 15:3) со «старейшинами» или без них (Матфей 27:12) и «книжниками» (Лука 22:10) сами там не присутствовали).

Все четыре Евангелия сходятся и в том, что «первосвященники, старейшины и книжники» не только присутствовали на судебном заседании, но и принимали в нем активное участие: «И поднялось все множество их...И начали обвинять Его» (Лука 23:1-2); «...первосвященники обвиняли его во многом» (Марк 15:3); «И когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал» (Матфей 27:12). И не только это: по евангельским отчетам выходит, что первосвященники были не только со старейшинами и книжниками, но и с «народом» (Матфей 27:24-25; Марк 15:8; Лука 23:13; Иоанн 18, 19, *passim*: «евреи»). Если так, то в присутствии на заседании еврейских стражников не было ни смысла, ни надобности.

Кто же был этот «народ», эти «евреи»? Их опознание чрезвычайно важно для нашего расследования из-за той решающей роли в исходе суда, которую евангелисты им приписывают. Опознав их, мы тем самым сможем сузить и ограничить сферу ответственности за осуждение и распятие Иисуса. Туманное описание евангельских отчетов («евреи», «толпы», «народ») и их непоследовательность («первосвященники», «старейшины», «книжники», «офицеры») не облегчают нашу задачу, и решение этой проблемы нам придется искать вне Евангелий.

Нам предлагается теория, что ни один посторонний человек не мог присутствовать на судебном заседании, так как оно велось *in camera* и публике вход был воспрещен.

Praetorium как место, где судили Иисуса, нарочито упоминается лишь у Иоанна (18:28). Матфей и Марк тоже упоминают о нем, но как о месте, куда легионеры увели Иисуса после вынесения приговора (Матфей 27:27; Марк 15:16); Матфей также упоминает о «судейском месте», на котором восседал Пилат, *Sella* (27:19), и с которого он вынес свой приговор (Иоанн 19:13). *Praetorium* был казенной резиденцией прокуратора[2]. Наподобие императора в Риме, прокураторы провинций судили в своих дворцах[3]. В отличие от них, профессиональные или народные судьи судили на площадях (*forum*'ах). Император же или прокуратор судили преступника на площади лишь в исключительных случаях.

Само собой разумеется, что публичные суды были доступны любому человеку, но на суды в императорском дворце или в резиденции прокуратора допускались лишь лица, прямо причастные к ведению дела (*apparitores*)[4]. Зал, где происходил суд, назывался *secretarium*, что лишний раз подтверждало секретный характер отправления правосудия[5]. Зал был отделен от соседнего помещения занавесом (*velum*), который в случае надобности или при желании судьи можно было приподнять[6].

Секретность ведения суда императором или прокуратором не обязательно противоречит принципу гласности суда, которым римское право отличалось с самого начала. Не следует забывать, что император, как и прокуратор, были исполнительными, но не юридическими инстанциями. Их юридические полномочия вытекали из их власти (*imperium*) и ограничивались уголовной юрисдикцией (*imperium merum*)[7]. Другими словами, они были правомочны разбирать лишь дела, относящиеся к общественному порядку и безопасности политического режима и личной безопасности и авторитета правителей. Как таковые, они были неотъемлемой частью общей правительственной власти, или *imperium*. Право прокуратора выносить смертные приговоры вытекало из *ius gladii* – права меча, которым он символически правил оккупированной территорией и держал ее в подчинении. Он всегда оставался администратором, хоть при надобности и действовал в качестве судьи, и процедура, которой он придерживался, всегда была не судебной, а административной[8].

В последующие периоды мы находим императоров, отзывавшихся на неудовольствие граждан секретным отправлением правосудия провинциальными правителями, что зачастую приводило к судебным ошибкам. Сохранились письма к нарушившим закон провинциальным правителям, в которых императоры требовали от них открытого разбирательства уголовных дел, а «не прятаться в своих частных судебных залах, в то время как тяжущиеся стороны не могут предстать перед правителем, не подкупив предварительно судебных чиновников»[9]. В другом письме говорится: «На правителя налагается особая обязанность в отправлении юрисдикции, а именно: свои решения и приговоры по отношению к людям и имуществу он должен произносить не в уединении своего дворца,

но обязан вести гражданские и уголовные дела при широко открытых дверях». Составители кодекса вставили дополнительное замечание: «любое решение, принятое [правителем] в соответствии с законной процедурой и требованиями справедливости, не должно быть скрыто ни от кого»[10].

В те времена римские прокураторы — в частности, в североафриканских провинциях — неофициально были также *rectores*: простыми судьями, наделенными общими полномочиями разбирать гражданские и уголовные дела. Моммзен ошибочно считал, что эти поздние законы и императорские увещевания всего лишь резюмировали принцип гласности, испокон веков применявшийся в римских и провинциальных судах[11]. По их тону вполне ясно, что целью этих увещеваний было устранить глубоко укоренившуюся привилегию правителей судить «в уединении своих дворцов», доступ в которые, как намекается, был возможен лишь посредством подкупа судебных чиновников.

Мы знаем, что *praetorium* римских прокураторов в Иудее находился не в Иерусалиме, а в Цезарее[12]. Мимолетное замечание в Новом Завете (Деяния 23:35) говорит о том, что и в Цезарее *praetorium* прокуратора был дворцом еврейского царя. Тем не менее возможно, что дворец этот назывался Иродовой преторией лишь потому, что он был построен Иродом, но предназначался для постоянной резиденции прокуратора[13]. Как бы то ни было, можно с уверенностью предположить, что в бытность свою в Иерусалиме прокуратор занимал царский дворец, и что в этом дворце он производил свой суд[14].

Подтверждение нашего мнения, что «народ» вообще не вошел в судебный зал Пилата, мы находим в Евангелии от Иоанна: «и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы *можно было* есть пасху» (18:28). Исходя из этой предпосылки, можно заключить, что вообще, войдя во дворец, или в судебный зал в частности, евреи «осквернились» бы и потеряли право на участие в жертвоприношении. Мы, однако, не находим ни в еврейском законе, ни в еврейских ритуалах ни малейшей поддержки того, что, войдя в царский дворец или судебный зал, еврей «осквернился» бы. Он мог оскверниться, лишь войдя в языческое капище или в помещение, где находилось мертвое тело[15], или в помещение, где совершался

языческий ритуал[16]. В нашем же случае ни одно из этих условий для осквернения не существовало.

Еврейский закон не лишает права на жертвоприношение даже «оскверненных»[17]. Более того, даже священник, «тронутый осквернением», имел право совершать жертвоприношение, при условии, что большинство присутствующих были «чисты»[18]. Следовательно, не опасение «оскверниться», а совершенно другая причина помешала «народу» войти в судебный зал Пилата: их туда простонапросто не впустили.

То, что автор Евангелия от Иоанна представил нам не настоящую (но, несомненно, известную ему) причину отсутствия «народа» в судебном зале, можно объяснить тем, что продолжение повествования требовало частого сношения народа с Пилатом, и, если последний нуждался в консультации с евреями, он мог просто пригласить их войти в зал заседаний. Заменив подлинную причину — суд *in camera* — причиной ложной — «осквернением», автор Евангелия от Иоанна не рисковал ничем: его читатели-римляне не имели никакого представления о еврейских законах и ритуалах. Но они знали, что римские прокураторы обычно производили суд в своих дворцах, и автор четвертого Евангелия вполне правильно предположил, что в деле Иисуса Пилат не сделал исключения. Суд в *praetorium* автоматически означал суд *in camera*, и замена истинной причины ложной не обязательно уменьшала фактическую надежность отчета: евреи в зал суда не вошли.

Автор Евангелия от Иоанна повествует, что «Пилат вышел к ним» (т.е. к евреям) несколько раз: в первый раз для того, чтобы выслушать их обвинения (18:29); затем для того, чтобы предложить им выбрать, кого из осужденных освободить (18:38-40); в третий раз — после бичевания Иисуса (19:4); и, наконец, для оглашения приговора (19:13). Это указывает на то, что евреи, кто бы они ни были, не войдя в зал суда, все же оставались во дворе претории (очевидно, это было место, предназначенное для ожидавших результата суда или появления правителя по какому-либо поводу). В Евангелии от Иоанна говорится, что, готовясь огласить приговор Иисусу, Понтий Пилат «сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон (греч. «каменный помост». — *X. K.*), а по-еврейски Гаввафа (19:13). Еврейского слова «гаввафа» не существует. Было

предпринято немало попыток заменить это слово другим[19], но в этом не было смысла, потому что греческое слово «помост» могло быть просто ошибочно представлено евангелистам, не знавшим еврейского языка, как еврейское или арамейское слово «гаввафа». Что бы это слово ни означало, для нас достаточно того, что оно тождественно греческому «помосту», бывшему, очевидно, своего рода двором, примыкавшим к площади, где у народа был прямой доступ к зданию дворца. У Иосифа Флавия мы находим отчет о том, как римский прокуратор, решив однажды произвести открытый суд, сделал это не на городской площади, но у царского дворца, куда было вынесено его «кресло правосудия» (*sella*)[20]. Итак, у дворца находился мощеный двор, отделенный от смежной площади воротами, которые при желании можно было отворить или запереть. По отчету Иоанна, на этом дворе евреи ждали окончания суда и на этом дворе был зачитан приговор Иисусу.

Другое заключение, к которому можно справедливо прийти по отчету Иоанна, это то, что суд над Иисусом лишь частично проходил *in camera*: в то время как допрос свидетелей и прения велись при закрытых дверях, приговор был оглашен публично. Я не нашел ни одного четкого утверждения, что римский закон требовал народного оглашения приговора, даже тогда, когда суд велся *in camera*. В последующие века подобная процедура практиковалась довольно часто[21], и не исключено, что евангелист знал или слышал, что некоторые современные ему прокураторы поступают именно так.

Для публичного оглашения приговора (и в частности, приговора смертного) существует веская причина: казнь без предшествующего оглашения приговора может показаться юридическим или административным убийством по воле правителя. Публичное же вынесение обоснованного приговора, даже после суда при закрытых дверях, может оправдать казнь как надлежащее отправление исполнительной власти. Мы, следовательно, можем предположить, что в то время как суд над Иисусом велся в претории при закрытых дверях, приговор был зачитан всенародно во дворе, где народ дожидался окончания процесса.

Иоанн утверждает, что прокуратор «выходил к ним» из дворца не только для вынесения приговора, но и во время процесса — больше

чем однажды — для переговоров с евреями. По крайней мере, один раз он вывел Иисуса для очной ставки с евреями. По закону или в надобностях процедуры не было, конечно, ни формального оправдания, ни примера такому поведению, хотя один ученый утверждает, что римские судьи, включая правителей, неизменно призывали *vox populi* (глас народный) и судили по воле собравшегося народа[22]. Дело в том, что автор Евангелия от Иоанна проникся традицией трех синоптических Евангелий, где первосвященники и старейшины, и книжники, и «толпы» были те, кто повлиял на решение Пилата осудить и распять Иисуса. Евангелие от Иоанна составлялось в то время, когда традиция эта уже прочно утвердилась, и игнорировать ее было невозможно. Кроме того, она была слишком необходима и выгодна автору в его рвении реабилитировать Пилата и взвалить вину за распятие Иисуса на евреев, чтобы от нее отказаться. Таким образом, Иоанн изловчился вставить рассказ о присутствии «евреев» (как предателей, шумных подстрекателей или случайных зрителей) в свой отчет о суде *in camera* и заставить прокуратора то и дело прерывать заседание для переговоров с «народом» во дворе.

Эти попытки маневрирования граничат с абсурдом: стал бы гордый римский прокуратор то и дело вскакивать со своего трона и выбегать во двор для переговоров с толпой туземцев? Прокуратор был окружен судебными чиновниками, советниками, офицерами и стражниками и мог приказать привести к нему кого угодно для дачи нужной информации или совета. Сам же он никогда бы не вышел к орущей черни, и уж, конечно, не потому, что евреи отказались войти в его присутствие «из боязни осквернитъся»!

Как мы сейчас увидим, Пилат не нуждался ни в информации, ни в совете со стороны толпившихся во дворе евреев, и если он хотел сообщить им, что «не нашел в нем никакой вины» (18:38), то мог бы огласить (и, конечно, огласил бы) со своего трона оправдательный приговор. Вот и все. Действительно, существует предположение, что всякий раз, когда Пилат выходил к толпе, он намеревался зачитать оправдательный приговор[23], но если так, то почему он не сделал этого?

Попытка подогнать отчет о разбирательстве *in camera* к роли, приписываемой евреям в слушании этого дела, ставит автора Евангелия от Иоанна в затруднительное положение: если евреи так

страстно желали осуждения Иисуса на смертную казнь, почему они сами не казнили его? Для чего предавать его римскому прокуратору на суд *in camera*, где они не смогут предъявить свои требования и обвинения? Для чего создавать собственными руками неблагоприятную для себя ситуацию? Авторы первых трех Евангелий не столкнулись с подобными трудностями: во-первых, они утверждают, что Синедрион судил Иисуса, прежде чем передать его на суд Пилату; во-вторых, по их описанию можно заключить, что Пилат судил Иисуса публично. Иоанн же, вполне справедливо отвергая «теорию еврейского суда» и, не менее справедливо, утверждая теорию римского суда *in camera*, попадает в им же созданную таким образом двойную ловушку: евреи, отсутствовавшие на суде, должны были все же принимать в нем участие, и — опять-таки — евреи, столь сильно желавшие осуждения и казни Иисуса, не осудили и не казнили его, хотя и были в состоянии сделать это. Посмотрим, как евангелист справится с этой дилеммой.

Пилат «вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего?'» (Иоанн 18:29), что указывает на то, что до сих пор Иисусу не было предъявлено никакого обвинения. Это, по крайней мере, очень странно. Как могли допустить Иисуса в помещение *praetorium* без наличия обвинения против него? Не будучи обвиненным в уголовном преступлении, Иисус, как и любой другой гражданин, допущен в *praetorium* быть не мог. Если же вход туда был сопряжен с «осквернением», то это относилось к Иисусу в равной мере, как и к другим евреям. Не менее немыслимо и то, что евреи передали Иисуса на суд Пилату без обвинительного акта и без предварительного согласия прокуратора судить его: римская когорта под командой трибуна никогда не была бы отправлена для ареста Иисуса без того, чтобы обвинительный акт против него был уже составлен. Трудно представить себе и то, что римский прокуратор был готов начать слушание дела Иисуса без предварительного ознакомления с подробностями обвинительного акта.

Для того чтобы истолковать отчет Иоанна наилучшим образом, следует предположить, что какое-нибудь обвинение против Иисуса уже существовало перед тем, как тот впервые предстал перед Пилатом. Допросив подсудимого, прокуратор, очевидно, убедился, что обвинительный акт по тем или иным причинам был недостаточен

для вынесения смертного приговора. Будучи извещен, что евреи, доставившие Иисуса в преторию, находятся во дворе, в ожидании исхода суда, Пилат вышел к ним спросить, нет ли у них более обоснованных обвинений против Иисуса?

Вместо того чтобы дать правителю прямой ответ и сформулировать твердое обвинение, евреи якобы ответили: «если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе» (18:30). Не менее странно и то, что евреи, будучи столь заинтересованными в осуждении Иисуса, не воспользовались случаем и не сформулировали соответствующее обвинение. Не дав прямого ответа Пилату, они тем самым подвергли сомнению приписываемую им причину их пребывания там. Естественной реакцией прокуратора на подобный уклончивый и несколько дерзкий ответ было бы тут же, на месте, освободить Иисуса. Однако предположение, что обвинительный акт существовал, но для осуждения Иисуса был недостаточен, делает ответ евреев более приемлемым.

Тогда Пилат якобы сказал: «возьмите Его и по вашему закону судите Его» (18:31) — если вы нашли достаточно веских улик против него, почему бы вам не судить его в ваших же судах? Почему вы предаете его мне? И если преступление, им совершенное, наказуемо смертной казнью, казните его сами. На что евреи якобы ответили: «нам не позволено предавать смерти никого».

Как мы уже видели, этот приписываемый евреям ответ считался авторитетным признанием, что еврейские суды потеряли к тому времени правомочие разбирать дела, подлежащие высшей мере наказания, и приводить в исполнение смертные приговоры[24]. Но можно было также понять это как утверждение незаконности согласно еврейскому моральному кодексу «предавать смерти никого». Мы, мол, евреи (в отличие от вас, римлян), не убиваем людей (даже подлежащих смертной казни). Мы должны чтить священную заповедь «Не убий!» (Исход 20:13), один из наших основных и святейших законов. Поэтому мы и вручаем его тебе на суд, чтобы ты, но не мы, предал его смерти. Подобная аргументация напоминает нам позицию, занятую Церковью в дни инквизиции: так как Церковь питает отвращение к кровопролитию (*ecclesia abhorret e sanguine*), осужденные еретики передавались в гражданские инстанции для

приведения смертных приговоров в исполнение[25]. По канонизированному закону, священник, причастный к разбирательству преступления, караемого смертью, виновен в «нарушении нормы»: руки священника должны быть безупречно чисты, и кровь — даже кровь виновного в ереси — марает их[26]. Не знаю, заимствовала ли Церковь подобную философию у Иоанна, но, подобно Церкви в последующие столетия, евреи в Евангелии от Ионна могли сказать Пилату (или, быть может, так вообразил Иоанн): «мы убедились, что улики против Иисуса достаточны для вынесения ему смертного приговора, но мы не проливаем кровь — даже кровь подлежащих смертной казни. Ибо наш, еврейский, закон — в отличине от вашего, римского, — запрещает нам убивать и тем самым осквернить себя пролитой кровью. Посему у нас к вам нижайшая просьба: судите его и предайте его смертной казни — вы».

Существенные льготы и выгода, связанные с подобной просьбой инквизиции к «гражданским инстанциям», объясняют то, что последние, как правило, были склонны удовлетворить ее: часть конфискованного имущества осужденного отдавалась «гражданским инстанциям» за оказанную услугу. Но ведь и по еврейскому закону часть имущества казненного царем преступника выделялась в пользу царской казны, в то время как имущество казненного по приговору суда полностью переходило к его законным наследникам[27]. По еврейскому закону, следовательно, прокуратору причиталось имущество преступника, казненного римскими властями.

Но примем (как он обычно принимается) ответ евреев Пилату буквально: «у нас нет правомочия судить и казнить Иисуса. Следовательно, за неимением выхода, он должен быть судим вами (римлянами)». Как мы уже видели, будь Иисус обвиняем в совершении преступления единственно по римскому закону, еврейские суды не были бы правомочны судить его: их правомочие ограничивалось, как по еврейскому, так и по римскому законам, разбирательством нарушений исключительно еврейского закона. Если же преступление каралось обоими законами, еврейский суд мог заявить свое право на разбирательство лишь в случае, если римский прокуратор отказывался от него.

Весь этот вопрос, однако, не имеет никакого значения в нашем расследовании: если автор Евангелия от Иоанна задался целью

совместить свой отчет с отчетами первых трех Евангелий, он должен был начать с того, что Иисус уже был судим и признан виновным «евреями» в преступлении (т.е. в богохульстве), разбирательство которого было в исключительном правомочии еврейского суда. Почему же в таком случае он не вложил в уста евреев простой и прямой ответ: мы уже судили и признали его виновным. Однако мы, возможно, неправомочны казнить его или предпочитаем, чтобы ты (Понтий Пилат, римский прокуратор) дал приказ предать его смертной казни.

Более того, даже если для надобностей Евангелия от Иоанна мы отвергнем существование еврейского суда — вопреки трем первым Евангелиям, — даже тогда, если евреи действительно хотели осудить Иисуса, можно было обвинить его в якобы совершенных им преступлениях, караемых еврейским законом и подлежащих исключительно еврейской юрисдикции. Допрос Иисуса первосвященником (18:19) не обнаружил никаких преступлений, подлежавших разбирательству исключительно римского суда (в отличие от преступлений, подлежащих рассмотрению как еврейского, так и римского судов). То, чему Иисус учил «в синагоге и в храме, где всегда иудеи сходятся» (18:20), могло (но необязательно) явиться нарушением еврейского закона не менее, чем римского. Какой бы вариант вопроса или ответа ни казался правдоподобнее, я считаю, что оба достаточно невероятны и анахроничны, чтобы отвергнуть их.

Римский прокуратор лично заведовал юридической администрацией своей провинции и отправлением на ее территории правосудия по римским законам. Этим правомочием его облек сам император по праву римского суверенитета, распространявшегося и на завоеванные провинции. Одной из главных обязанностей прокуратора было следить за тем, чтобы местные судебные инстанции не нарушили бы этот суверенитет, превысив свои правомочия. Нам кажется невероятной возможность каких-либо, и тем более беспорядочных, переговоров между правителем, облеченным имперской властью, и местным населением о границах своих правомочий. Не более вероятно и то, что он признал мнение туземцев (к тому же неправильное и неточное) за верное и обязательное[28]. В случае, если прокуратор не был еще в достаточной мере осведомлен о границах

правомочий местных судов, в его распоряжении были юристы, с которыми он мог посоветоваться, вместо того чтобы черпать информацию из местных источников, бывших не только ненадежной опорой, но и заинтересованной стороной. Если же прокуратор и получил случайно подобную информацию из местных источников, то, несомненно, проверил бы ее со своими советниками, прежде чем действовать.

Сцена, в которой римский прокуратор выходит из своего дворца к толпе с целью узнать, почему они не хотят судить его подсудимого, и покорно принимает как удовлетворительный их ответ, что, несмотря на его приглашение, у них не было достаточного права на это, — подобная сцена уж слишком комически нелепа, чтобы принять ее всерьез. Любая юридическая теория, основанная на информации, которую евреи якобы дали Пилату, опирается на сплошное заблуждение и выдумку.

Люди всегда верят тому, чему они хотят верить[29]. Так и автор четвертого Евангелия решил свою проблему: евреи очень хотели судить Иисуса сами, но не могли за неимением права ни судить, ни казнить его. Следовательно, они были вынуждены передать его Пилату на суд и казнь. Но так как были то евреи, которые судили бы Иисуса, будь у них на то право, а Пилат был для них кем-то вроде *locum tenens*, то для него было совершенно естественно время от времени прерывать судебный процесс и просить совета и помощи у своих покровителей-«евреев», которые, к крайнему сожалению, по своим ритуальным причинам не могли войти в помещение римского суда и ждали на улице. Таким же образом автору четвертого Евангелия удалось подогнать свою версию к варианту первых трех и создать впечатление, что если Пилат и судил Иисуса, то не по своему почину и надобности римского закона, а исключительно по настойчивому требованию евреев и вопреки собственному убеждению. Возникает вопрос — и не только в связи с Евангелием от Иоанна — при данных обстоятельствах и при нашем знании римского права и римской судебной процедуры, могли ли евреи (кто бы они ни были) принять такое активное участие в суде, как это им приписывается?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы предположим (хотя и не примем), что евреи присутствовали на суде, проходил ли он

открыто, как это можно понять из синоптических Евангелий, или во время переговоров Пилата с «народом», как это описывает Иоанн. Пилат выслушал обвинителей (Лука 23:2; Марк 15:3; Матфей 27:12), допросил Иисуса (Лука 23:3; Марк 15:2; Матфей 27:11) и не нашел в нем никакой вины (Иоанн 18:38; Лука 23:4; Марк 15:14; Матфей 27:23). Но это не произвело на евреев никакого впечатления. Пилат свое, они свое: «распни Его, распни Его!» (Иоанн 19:6, 15; Лука 23:21; Марк 15:13-14; Матфей 27:22-23).

Уже многие обратили внимание на удивительный факт, что всемогущий римский правитель, окруженный блестящей свитой офицеров и сидящий на троне римского правосудия в качестве заместителя самого императора, выйдет к местным жителям за советом, как поступить с судимым им преступником, или, отправляя правосудие, будет прислушиваться к требованиям орущей черни. Сама мысль о возможности подобного была отвергнута как невообразимая![30] Еще более невозможным было то, что он приказал распять Иисуса исключительно по требованию кровожадной толпы, тем самым сделав себя орудием убийства в их руках. Если он признал Иисуса невиновным, т.е. безопасным для римских интересов, ничего не могло быть проще, чем оправдать и освободить его. Более того, он, несомненно, предпринял бы крутые меры против подстрекателей и лжеобвинителей, которые, несмотря на оправдательный приговор, продолжали требовать распятия.

Prima facie, это шумное требование крови невинного человека было равносильно попытке препятствовать отправлению правосудия: на правителя — так нас хотят уверить — оказывалось давление вынести приговор в противоречии с его мнением и в полном пренебрежении фактическими выводами, к которым он пришел. В его глазах подобная попытка была бы не только оскорблением суда и уголовным преступлением, но могла навлечь на него самого подозрение в преступном поведении: допущение показаний, заранее известных ему как ложные, было преступлением, за которое судья отвечал перед римским законом[31]. Казнь же подсудимого, признанного невиновным, была по римскому закону равносильна убийству, за которое судья понес бы личную ответственность[32].

По закону, изданному в 59 году до н. э.[33], судья и правители были обязаны возвратить подкуп, взятый за отклонение от законного

отправления правосудия в пользу заинтересованной стороны. Они также подлежали уголовной ответственности за вынесение приговора под давлением или влиянием постороннего заинтересованного лица[34]. Действительно, были случаи, когда римские правители незаконно казнили людей. Одни поплатились за это жизнью, другим удалось избежать наказания[35], но следует отметить, что все эти случаи присвоения судебных прав произошли по личному побуждению губернаторов, как то: месть, соперничество и т.п. Однако не было случая — нигде и никогда, — чтобы человека казнили по требованию туземцев, пренебрегавших к тому же открыто заявленным намерением самого губернатора.

Несколько выше мы упомянули вскользь, что римские судьи и прокураторы якобы выносили приговоры по принципу *vox populi vox dei* — «глас народа — глас Божий». Если так, то легко прийти к выводу, что Пилат вполне естественно и законно вышел узнать, какой приговор вынес Иисусу *vox populi*[36]. Так поступали все римские судьи и правители. Мы же предъявим предписание римского закона совершенно противоположного порядка. Несмотря на то, что закон этот был издан впоследствии, нет причины сомневаться, что он лишь утверждает давно укоренившуюся традицию. Закон формулирует: *vanae voces populi non sunt audiendae*[37] — «пустой глас народа да не будет услышан».

Возможно, что приверженцы этой ошибочной теории имели в виду *provocatio* (право апелляции), по которому смертный приговор римскому гражданину мог быть представлен на рассмотрение народного собрания[38]. Правило *provocatio*, однако, не распространялось на приговоры, вынесенные правителями, а также на приговоры против неримских граждан. Как бы и где бы то ни было, *provocatio* всегда принималось на основании единодушного одобрения, но не в результате шумных разглагольствований. Действительно, при разбирательстве уголовных дел открыто (*in forum*) случалось, что публика громко выражала свое одобрение или негодование по поводу того или иного приговора, но не было случая, чтобы судьи, придя к определенному решению, раболепно подчинились бы злословящей толпе, требующей изменения приговора. Следует отметить, что один писатель, нашедший в римском законе оправдание поведению

Пилата в его переговорах с толпой, признает, что это все же было «непоправимой тактической ошибкой»[39].

Не менее фантастическим и несуразным кажется и поведение «евреев». Мы не раз упоминали о популярности Иисуса среди народа. Всего день-два тому назад, при его въезде в Иерусалим, толпы восторженно встречали его. Что же могло за одну ночь превратить его поклонников и последователей в его врагов и убийц? Что могло бросить «толпы» от одной крайности к противоположной? Что сделал Иисус, или первосвященники, или другие его противники (если таковые были) для подобного изменения в отношении народа к их вчерашнему учителю и любимцу? Ни в одном из Евангелий мы на эти вопросы не находим и намека на ответ.

Объяснялось, что беспомощность Иисуса и его жалкий вид на суде у Понтия Пилата убедили народ, что он не мог быть истинным Мессией, ибо истинный Мессия, несомненно, превозмог бы любого врага и не затруднился бы справиться и с прокуратором[40]. Это разочарование, так пояснялось, породило в сердцах евреев ненависть к Иисусу. Но «евреи» не могли видеть Иисуса в претории, так как их там не было. Кроме того, вся эта теория исторически и психологически ошибочна: любой еврей, судимый римским прокуратором, автоматически приобрел бы симпатии и поддержку народа. Если к тому же обвиняемый был популярной фигурой, то сам факт, что он судим ненавистными иноземцами, превратил бы его в глазах народных масс в святого мученика, и вся ненависть была бы направлена на его судью, римского прокуратора. Будучи далекими от мысли, что их духовные вожди способны пересилить Рим, евреи считали, что «погибнуть от рук римлян означало присоединиться к плеяде героев, отдавших свою жизнь за веру отцов и свободу родины»[41].

Не следует забывать, однако, что, по евангельским отчетам, не только «толпы» или «евреи», но и «первосвященники» присутствовали на суде и «возбуждали народ» (Марк 15:11). Толкователи утверждают, что как бы массы ни относились к Иисусу до этого утра, теперь они убедились в том, что «первосвященники» с самого начала были правы в своей ненависти к нему: евреи видели в Иисусе не только духовного вождя, но и «непобедимого еврейского царя-героя», который «жезлом уст Своих поразит землю» (Исайя

11:4). И что же оказалось? Их героя-освободителя вели связанным; их непобедимый заступник был безмолвен и тих. «Какое счастье, что эти первосвященники (досель презираемые за их сотрудничество с римлянами) сорвали маску с этого самозванца, предателя и труса! Неожиданно первосвященники обрели симпатии народа: ведь только они были всегда правы по отношению к этому Иисусу из Назарета!»[42].

Нам кажется, что эта теория не только не разгадывает загадку, но лишь усугубляет ее. Недостаточно было того, что люди так стремительно и опрометчиво изменили свое отношение к Иисусу. Они не менее стремительно и опрометчиво изменили свое отношение и к первосвященникам! Эти презренные коллаборационисты, не имевшие еще вчера ни малейшего влияния на народные массы, вдруг смогли обвести их вокруг пальца — лишь потому, что они не разделяли веру народных масс в силу духа и доблесть их героя!

Представим себе Иисуса, стоявшего перед Пилатом, и его скорбевших последователей, глядевших на него. Каким бы «безмолвным и тихим» он там ни стоял, нет причины сомневаться в том, что он не потерял своего достоинства и гордости ни на минуту и сохранил свою величавую осанку до конца. Как бы разочарованы ни были его последователи в том, что он не оказался тем долгожданным непобедимым героем, его страдание могло лишь приблизить его к их сердцам — пусть не как героя, но как еврея и человека, как меня к вам. Вот он стоит, преследуемый и гонимый, лишь потому, что мы вознесли его до небес, и хотели, чтобы он осуществил наши мечты об избавлении от римского гнета. Я думаю, в подобной обстановке любой человек, сказавший: «Я вам всегда говорил, я всегда знал, что он не герой, а самозванец!» — рисковал бы подвергнуться расправе.

Многие старались разгадать загадку столь стремительной и непонятной перемены настроения толпы по отношению к Иисусу путем попыток установить, кто были «евреи», присутствовавшие на суде.

Мы уже показали, что первосвященники не могли присутствовать в судебном зале претории, как это описывается в Евангелиях (Марк 15:30; Матфей 27:12; Лука 23:4, 23; Иоанн 19:6, 15), в качестве формальных обвинителей[43]. Не более вероятно и то, что между первосвященниками и прокуратором было заранее согласовано

предать Иисуса суду и распятию. Следовательно, их там не было ни в качестве обвинителей, ни в роли обозревателей. Третья причина их присутствия не была представлена никем и нигде. С другой стороны, присутствие первосвященников в Храме в это утро было в высшей степени необходимо: никогда они не были так заняты и перегружены работой, как накануне и в течение всего праздника Пасхи. Просто невозможно вообразить, что «первосвященники» добровольно и без принуждения отлучились бы от своих обязанностей в Храме в такое утро, лишь для того чтобы слоняться во дворе претории в ожидании исхода суда над кем бы то ни было. В Евангелии от Луки, правда, мы читаем: «Пилат же, созвав первосвященников и начальников и народ....» (23:13), намекая на то, что у них не оставалось другого выхода, как появиться в претории по приказу прокуратора. Другие же Евангелия утверждают, что пришли они туда по собственному почину. Может быть также, что, с точки зрения евангелистов, «первосвященники» должны были присутствовать во дворе претории по той простой причине, что им была предназначена роль архиврагов Иисуса, искавших «как бы взять Его хитростью и убить» (Марк 14:1; Матфей 26:3-4), и способных побудить народ шумно требовать его распятия. Даже евангелистам было ясно, что народ не стал бы действовать против Иисуса без сильного подстрекательства, и кого как не «первосвященников» следовало представить в качестве самых естественных и действенных подстрекателей?

Однако если предположить, как того требует здравый смысл, что, во-первых, «народ» не дал бы — и меньше всего презираемым им первосвященникам — подстрекать себя против столь любимого им человека; и, во-вторых, что «первосвященников» вообще не было там, то некоторые толкователи считают, что во дворе претории толпились люди, вовсе не знавшие Иисуса. По их мнению, это были просто бездельники и зеваки, посещавшие судебные залы для развлечения и жаждавшие очередного зрелища: казни человека[44]. Для них не могло быть большего разочарования, чем оправдание подсудимого, которое они старались предотвратить криками: «Распни Его, распни Его!» В недавно опубликованном научном труде эта теория разработана следующим образом:

Исторически вполне возможно, что толпа, подстрекаемая противниками Иисуса, могла собраться у претории. Эту демонстрацию можно истолковать как выражение лояльности народа римской имперской власти и желание убедить Пилата в том, что народ отмежевывался от человека, обвиненного в бунте против правительства, — тактический ход, подготовленный, быть может, еврейским руководством с целью доказать прокуратору, что население Иудеи не поддается политической агитации, способной спровоцировать восстание. Отчет о подобной демонстрации, очевидно, дошел до евангелистов, с готовностью ухватившихся за возможность реабилитировать Пилата. Если демонстрация такого рода и допустима исторически, то человек властный и деспотичный, каким был Пилат, мог воспринять ее как выражение апологии[45].

Действительно, подобная теория «вмешательства черни» могла бы объяснить иначе необъяснимую, внезапную перемену в отношении народа к Иисусу. Но она тут же выдвигает новый вопрос: как мог римский прокуратор позволить «уличной черни» повлиять на себя? Сидя на своем «престоле справедливости», он, несомненно, мог слышать, что за стенами претории горланил и неистовствовал уличный сброд. И если в качестве римского судьи он не внимал бы и подлинному *vox populi*[46], он тем более не послушался бы воплей кровожадной толпы искателей сенсационных зрелищ.

Есть существенная разница между осмысленным выражением общественного мнения и истерическими выкриками толпы. Первое, как правило, обосновано и доступно логическому анализу, последнее же всегда инстинктивно и самопроизвольно. В то время как судья может прислушаться к разумному выражению общественного мнения и позволить ему повлиять на себя, крики черни он автоматически отвергнет. Так что, если во дворе претории шумела «уличная чернь», она не могла выполнить возложенной на нее евангелистами функции: беспорядочные выкрики толпы не могли повлиять на прокуратора. Ничем не лучше и цитируемая нами выше теория «апологии»: если никакая толпа не могла сделать того, что ей приписывается евангелистами, логически вытекает, что никакой толпы и не было.

Кроме того, и с «исторической» точки зрения, вряд ли найдется менее правдоподобная возможность, чем готовность «черни», или «первосвященников», или вообще кого-нибудь побудить римского

прокуратора казнить еврея. Это было невозможно (даже за большое вознаграждение) не только по патриотическим соображениям, но и, главным образом, из страха перед возмездием зелотов, которое не преминуло бы обрушиться на них.

Очевидно, сами евангелисты чувствовали, что их рассказ о еврейских «толпах», принимавших такое активное участие в суде над Иисусом, требовал подкрепления, чтобы показаться хоть сколько-нибудь правдоподобным. Это подкрепление было представлено читателю в эпизоде с Вараввой. Мы читаем: «На праздник же Пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели» (Матфей 27:15), и, конечно, народ должен был предстать перед Пилатом, чтобы заявить о своем выборе. Марк утверждает, что «на всякий же праздник отпускал он им одного узника, о котором просили» (15:6). «И народ начал кричать и просить *Пилата* о том, что он всегда делал для них» (15:8), для чего (если ни для чего другого) народ, естественно, должен был находиться у дворца. Лука пишет, что Пилату нужно было (предположительно, по какому-то определенному закону или предписанию) «для праздника отпустить им одного *узника*» (23:17). Иоанн же описывает это как еврейский обычай: «Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?» (18:39). Другими словами, «народ» по праву собрался у дворца Пилата, для того чтобы требовать, как и в предыдущие годы, освобождения одного узника по своему выбору[47].

Все четыре Евангелия согласны в том, что, встав перед выбором выдачи им Иисуса или некоего Вараввы, народ громко требовал распятия Иисуса и освобождения Вараввы. Однако в то время, как, по Евангелию от Луки (23:18-21) и Иоанна (18:40), народ выбрал Варавву по собственному желанию, Марк (15:11) и Матфей (27:20) утверждают, что «первосвященники со старейшинами» (или без них) подстрекали толпу сделать роковой выбор, намекая на то, что, не будь вмешательства со стороны «первосвященников», выбор «народа», быть может, пал бы на Иисуса.

В том, что «первосвященники и старейшины» желали смерти Иисуса, нет ничего нового. Новое же заключается в намеке, что у них был определенный интерес в освобождении Вараввы, так как он был повстанцем (Марк 15:7; Лука 23:19) и одним из главарей

зелотов (Матфей 27:16), и что его распятие, несомненно, привело бы к всеобщему восстанию[48]. Если это и правда, то, по словам самих первосвященников, тот же довод за предотвращение распятия относился и к Иисусу (Матфей 26:5; Марк 14:2), но в то время как популярность Иисуса неоднократно подчеркивается во всех четырех Евангелиях, степень популярности Вараввы остается предположительной. Эта теория становится тем более неприемлемой, если мы вспомним, что многие толкователи Нового Завета считали, что и сам Иисус принадлежал к партии зелотов и, подобно Варавве, был судим по обвинению в мятеже[49].

Эпизод с Вараввой был внесен в отчет о суде на этапе, когда Пилат, после допроса Иисуса, объявил о его невиновности (Лука 23:14; Иоанн 18:38). Отметив обычай «пасхального помилования», евангелисты создали впечатление, что Пилат хотел освободить Иисуса, а не Варавву (Лука 23:20; Иоанн 18:39; Марк 15:9; Матфей 27:22), но принужден был отказаться от этого лишь по настойчивому требованию евреев освободить Варавву, а Иисуса распять.

Несоответствий в рассказе о поведении «народа» так много, что нет никакой возможности приписать ему какую-либо историчность:

1. Пилат хотел оправдать Иисуса. Почему же он не оправдал его?

2. Даже предположив, что обычай «пасхального помилования» действительно существовал, напрашивается вопрос: почему выбор ограничивался только Иисусом и Вараввой? Почему, например, не упоминаются два преступника, распятых рядом с Иисусом?

3. Предположив опять, что «пасхальное помилование» подлежало выбору народа, спросим, были ли люди, собравшиеся во дворе претории, уполномочены сделать этот выбор? Почему они, а не другие? Были ли они представителями какого-либо ведомства, и была ли у них на то доверенность?

4. Пилат признал Иисуса невиновным. Почему же он должен был помиловать, а не просто оправдать его? Естественным ходом действия было бы оправдать Иисуса и помиловать Варавву по выбору народа.

5. Варавва был не только повстанцем и зелотом, но и убийцей (Марк 15:7; Лука 23:19). Трудно поверить, что Понтий Пилат помиловал бы такого человека даже по требованию народа. Интересно,

как он мог бы оправдать освобождение такого опасного разбойника и повстанца перед римскими офицерами и чиновниками, и — еще интереснее — перед императором Тиверием?[50]

6. Увидев колебание людей в выборе узника, которого следует помиловать, и вмешательство первосвященников, Пилат, несомненно, принял бы эту нерешительность за выражение действительного желания евреев и, соответственно, выдал бы им Иисуса.

7. Зная отрицательное отношение народа к первосвященникам, трудно поверить, что им удалось убедить Пилата последовать их совету и выбору. Политическое сознание людей достигло в те времена такой высоты, что любой совет или мнение первосвященников рассматривались бы сквозь призму недоверия и подозрений, в особенности когда речь шла об одном из их среды, и к тому же о столь любимом учителе, каким был Иисус. Ни те, кто должны были убеждать, ни те, кого нужно было убедить, не подходили для предназначенной им роли.

8. Не более правдоподобным кажется и то, что подобная шумная попытка «убедить» людей могла произойти в присутствии прокуратора. Он, без сомнения, тотчас прекратил бы скандальное поведение толпы. Его могла интересовать воля народа, но не предпочтение первосвященников или восклицания подстрекаемой толпы.

9. Кроме как в Евангелиях, мы нигде не находим никакого упоминания о *privilegium paschale* («пасхальном помиловании»). Если такой обычай или, тем более, римский или еврейский закон действительно существовали, мы бы, несомненно, нашли упоминание об их применении более милосердным, чем Пилат, правителем — до или после суда над Иисусом. Выдвигалось предположение, что обычай этот был учрежден Пилатом и не применялся ни одним правителем ни до, ни после него, и что он установил его, чтобы снискать расположение народа[51]. Этому тоже трудно поверить, так как подобный жест совсем не соответствует тому, что нам известно о характере Пилата: ничто не могло быть более чуждо ему, чем желание понравиться кому-либо, и меньше всего — евреям. Кроме того, если подобный обычай действительно был введен Понтием Пилатом, он не мог бы пройти незамеченным и незаписанным. Иосиф Флавий, «прилежно записывавший все привилегии, данные в различные времена римским правительством евреям», нигде не

упоминает о столь необыкновенной привилегии. Бичуя Пилата за все злодейства, совершенные им в Иудее, как мог Флавий обойти молчанием такой беспримерный акт сострадания и человеколюбия? Если он «случайно забыл» о нем, остается необъяснимым то, что во всех его подробнейших отчетах нет ни слова о «пасхальном помиловании»[52].

Но ларчик открывается просто: никакого обычая или закона о «пасхальном помиловании» никогда не было, и *privilegium paschale* является не чем иным, как плодом воображения[53]. Среди попыток найти в еврейских источниках подтверждение существованию этого обычая следует обратить внимание на одно: для «заключенных, которым было обещано освобождение накануне Пасхи» приносилась праздничная жертва, несмотря на их отсутствие[54]. Факт существования подобной категории заключенных говорит о том, что существовал также и сам обычай «пасхального помилования»[55]. Это, однако, не означает, что каждый год накануне Пасхи объявлялась общая амнистия: она касалась отдельных лиц, которым было заранее обещано освобождение в этот день, причем это обещание должно было быть дано еврейскими властями, так как нееврейские власти не заслуживали доверия[56].

В другом контексте упоминается иная категория заключенных, которым амнистия была обещана не накануне праздника, а в течение праздничной недели, что опять-таки доказывает непостоянный характер этого мероприятия, распространявшегося лишь на отдельных лиц, но не бывшего постоянным обычаем[57].

В то время как существование еврейского обычая «пасхального помилования» не доказано, мы находим в римском законе, при более поздних императорах, обычай амнистировать заключенных (*indulgentia criminum*) накануне христианской Пасхи. Декрет от 367 года н. э. постановляет: «по случаю дня Пасхи, которую Мы празднуем от всей души» все заключенные будут освобождены, кроме «кощунствовавших против Императорского Величества и виновных в прелюбодеянии и преступлении против мертвых, и кроме волшебников, магов, убийц и насильников»[58]. Декрет 370 года н. э. гласит: «празднование Пасхи требует от Нас помилования людей, мучимых ожиданием судебного расследования под муками пыток и наказания. Внимание, однако, должно быть уделено заветам наших

предков, дабы опрометчиво не позволить избежать наказания государственным изменникам, убийцам, насильникам, магам, волшебникам и совершившим прелюбодеяние»[59]. В 385 году н. э. декрет уже говорит о «помиловании, которое Мы привыкли давать... с приходом Пасхи»[60]. Следует отметить, что все эти пасхальные помилования подлежали законодательному утверждению императором, причем некоторые категории преступлений в рамки амнистии не входили. В дохристианские времена празднование Пасхи, разумеется, не удостоилось бы императорского снисхождения, хотя нам известны примеры оказания милости по случаю победы и триумфа императора[61]. Во всяком случае, возможно, что поздние пасхальные помилования отражают обычай, описанный в Евангелиях, но обычая, на который евангелисты могли бы опереться, не существовало.

10. Не провинциальный правитель, но исключительно император собственной персоной имел право помиловать преступников. Присвоение этого права кем-либо каралось по закону *Lex Julia* и было бы равносильно государственной измене[62]. Ни один правитель, пребывающий в своем уме, не рискнул бы быть заподозренным в подобном преступлении лишь с тем, чтобы завоевать симпатии туземного населения. Отсутствует также какое-либо доказательство передачи императором Пилату полномочий амнистировать преступников[63].

Одни пытались опознать Варавву и найти связующее звено между ним и Иисусом. Другие предполагали, что евангелисты имели доступ к преданию о существовании Вараввы, позволившему им построить теорию о *privilegium paschale*[64]. Эти предположения лишены значения в нашем расследовании: существовал ли Варавва и была ли какая-либо связь между ним и Иисусом или нет, факт остается фактом — ни закона, ни обычая о «пасхальном помиловании» преступников не было, так что у народа не было возможности выбора. Если Пилат освободил Варавву в тот день, народ не был причастен к этому, точно так же как он не был причастен к распятию Иисуса. Отсутствие обычая пасхальной амнистии лишает всякого смысла присутствие народа во дворе претории для якобы осуществления права выбора. Точно так же не было и никакой другой причины для этого, включая суд над Иисусом.

Личность Пилата, какой она возникает в евангельских отчетах о Варавве, достойна особого внимания: евангелисты хотят уверить своих читателей в том, что римский прокуратор, известный своей ненавистью и презрением к евреям и бывший, по описанию Филона и Флавия, правителем крутым и жестоким[65],

вел себя как человек безвольный, лишенный чувства собственного достоинства. Несмотря на свою убежденность в том, что Иисус был невинной жертвой ненависти первосвященников, Пилат не действует, как подобает гордому наместнику римского императора, и не отпускает Иисуса на волю, несмотря на то, что имел на это и желание, и право, и силу. Вместо этого, так хотят уверить нас евангелисты, он прибегает к увертке, воспользовавшись предлогом обычая «пасхального помилования». Но это еще не все. Когда первосвященники встретили его увертку призывом к толпе требовать освобождения Варавы, он беспомощно вопрошает: «что же хотите, чтобы я сделал с Тем, которого вы называете Царем Иудейским?» (Марк 15:12). Следует полностью оценить невероятное положение, подразумеваемое в отчете Марка: римский правитель, располагающий действенной военной поддержкой и убежденный в невиновности обвиняемого, прибегает к неизвестному доселе обычаю для выполнения своего решения, т.е. для освобождения Иисуса. Когда срывается и эта попытка, он обращается к подстрекаемой первосвященниками толпе за советом: что ему делать с узником? Если Пилат действительно прибег к мнимому обычаю, то это говорит не только о его чрезмерной слабости, но и о невообразимой глупости. Ведь если Иисус был проримским пацифистом, как его представляет нам Марк, то Пилат должен был понять, что выбор толпы падет на воинственного антиримского патриота Варавву. Таким образом, в результате удивительного поведения Пилата, смертной казни был предан невинный человек, в то время как опасный повстанец-зелот был освобожден[66].

Мы вполне согласны с этим анализом маститого христианского теолога, проф. С. Брандона, которого трудно заподозрить в предвзятости.

Евангелисты не представляют никакого объяснения ни заинтересованности Пилата в спасении Иисуса (кроме рассказа о сновидении его жены, к которому мы еще вернемся), ни внезапному изменению своего намерения спасти его. Кроме того, описывая Пилата как правителя доброго, милостивого, не желавшего быть причастным к несправедливому гонению Иисуса евреями, они все

же оканчивают свое повествование «преданием» его на распятие, не объяснив должным образом подобное противоречие. Эта тенденциозная точка зрения евангелистов позволяет им переложить ответственность за распятие Иисуса с римского прокуратора на плечи евреев. Предание о распятии Иисуса римскими властями, однако, пустило слишком глубокие корни, чтобы обойти его и заменить рассказом о суде в Синедрионе и о казни по его приговору. Следовательно, необходимо было дать какое-либо описание суда в претории, но так, чтобы Пилат был представлен невиновным в его исходе.

Мы уже сказали, что первым шагом для этого было назначение «евреям» активной и решающей роли — если не обвинителей, то имевших право требовать выполнения Пилатом обычая «пасхального помилования», и если не в качестве официальных лиц, то как толпы, выражавшей «глас народа». Мы также показали, что они не только не могли выполнить этих задач, но, по всей вероятности, никто из них там и не находился.

Теперь посмотрим, что действительно произошло на суде у Пилата. Для этого мы начнем с предположения, что он как судья не был ни особенно добродушен, ни особенно злонамерен и что он не был предубежден ни за, ни против подсудимого. Если эта гипотеза и повышает оценку добродетельности Пилата, крутой характер которого нам известен, то справедливость требует от нас допустить, что даже жестокий и желчный человек, действуя в качестве судьи, может сдержать свой нрав. К тому же, в противовес историкам, евангелисты отзываются о нем с похвалой, достойной, даже в свете доказанных фактов, допущения беспристрастного отправления им римской юриспруденции.

Все четыре евангелиста согласны в том, что Пилат открыл процесс, задав Иисусу вопрос: «Ты Царь Иудейский?» (Матфей 27:11; Марк 15:2; Лука 23:3; Иоанн 18:33). Судя по вопросу, в этом и состояло обвинение против Иисуса: отсутствие свидетельства о наличии формального обвинительного акта не означает, что его не было. Арест Иисуса римской когортой предшествовавшей ночью предполагает, что пункты обвинения уже были сформулированы, а готовность римского правителя начать слушание дела Иисуса уже назавтра рано утром можно объяснить лишь тем, что суть дела уже

была известна Понтию Пилату. Первый вопрос, заданный Пилатом Иисусу при открытии процесса, несомненно, относится к обвинительному акту. Из этого следует, что он обвинялся перед римским судом в притязании на престол Иудеи, не будучи уполномоченным на то римским императором.

Решающим доказательством того, что Иисус обвинялся, был судим и казнен именно по этому обвинению нас снабжает надпись *Rex Judaeorum* — «Царь Иудейский» на кресте, на котором он был распят. Все четыре Евангелия свидетельствуют об этой надписи (Марк 15:26; Матфей 27:37; Лука 23:38; Иоанн 19:19), хотя и с небольшими изменениями. По римскому закону, преступление, за совершение которого подсудимый был признан виновным и казнен, надписывалось на кресте, чтобы народ знал, что ожидает совершившего подобное преступление: *titulus qui causam poenae indicat* — название, обозначающее причину наказания[67].

В Евангелии от Иоанна первосвященники якобы просили Пилата: «не пиши 'Царь Иудейский', но что Он говорил: 'Я Царь Иудейский'» (19:21), т.е. обвинение, по которому судили Иисуса, было не то, что он действительно был царем, а то, что он претендовал на иудейский трон. Ответ Пилата, по Иоанну, «что я написал, то написал» (19:22), может быть истолкован теологически как признание Пилатом претензии Иисуса за действительное. Буквальное же толкование слов Пилата означает, что достаточно и того, что написано. Мы находим подобный вид *causa poenae,* даже если приговор был не смертным: так, например, когда вору отрубали руки, он должен был ходить с пояснительным плакатом[68]. Обвиненный в исповедовании христианства должен был обходить амфитеатр, где происходил суд с плакатом на груди: «вот он, Аттала-христианин»[69]. В любом случае, *titulus* оповещал народу, в каком преступлении обвинялся человек.

По римскому закону, притязание на звание царя подвластной Риму провинции было равносильно мятежу и государственной измене. По этому закону (*Lex Julia Maiestatis*), введенному Юлием Цезарем в 46 году до н. э. и, несколько позже, Августом, в 8 году до н. э., нанесение оскорбления величеству императору (*crimen laesae maiestatis*)[70] каралось смертью. Нарушение этого закона состояло не только в прямой измене, но и в восстаниях и бунтах против римской власти, в дезертирстве, в присвоении власти императора

или его ставленников и в любом действии, направленном против безопасности Рима, или императора, или римского правления в провинциях[71]. Определение преступления, если его можно назвать «определением», до того широко, что оно содержит все, что император или провинциальный правитель может счесть за ущерб римских или его личных интересов. Нам известны случаи, когда даже сенаторы и консулы были обезглавлены за малейшее пренебрежение или шутку в адрес императора[72]. Будучи всеобъемлющим, закон этот вставлялся прокурорами в обвинительный акт почти автоматически, из опасения не пропустить и параграф «*Laesa Maiestas*», за что юрист мог поплатиться собственной головой. Так, например, проконсул Крита был обвинен в растрате, но к ней было добавлено обвинение в «предательском поведении», бывшее в те времена дополнительным к любому обвинительному акту[73]. Даже такое «часто встречающееся между мужчинами и женщинами поведение», как прелюбодеяние, было подведено под эту категорию, чтобы превратить его в караемое смертью[74]. Подозреваемые в «предательском поведении» могли быть подвержены пыткам до их признания в совершении преступления, если они не сознались в этом с самого начала[75], что являлось добавочным поводом для обвинения в «чем-то предательском»[76].

Фактически закон *Laesae Maiestas* был лишен каких-либо ограничений и не поддавался никакому строгому описанию[77]. Общепринятой формулой было считать закон *Lex Julia Maiestatis*, включающим не только обвинения, упоминаемые в нем, но и требующие строгого наказания «как возмездие за беззаконность»[78], что напоминает мрачные формулы карательных законов некоторых современных нам тоталитарных систем.

Один лишь император мог самолично назначить кого-либо «царем иудеев». Так он поступил с Иродом. Так поступит несколько позже и с Агриппой. Но любое другое такое назначение, включая самоназначение, было равносильно не только присвоению императорского правомочия, но и отрицанию императорской верховной власти, не говоря уже о возможном восстании и дезертирстве. Подобное действие явно требовало соответствующего «возмездия за беззаконность» и восстановления авторитета римской власти.

Никакого значения не имело, действовал ли самозванец единолично, или в сообществе с другими, но в последнем случае преступление приобрело бы дополнительные вес и угрозу. Царский прием, оказанный Иисусу при его въезде в Иерусалим, огромные толпы народа, приветствовавшие его на улицах города, не могли пройти не замеченными Пилатом, так что он не мог рассматривать притязания Иисуса на царскую власть как легкомыслие или пустую шутку.

Следует остановиться на еще одной стороне закона *Lex Julia*: среди списка нарушений этого закона находится также несостоятельность юристов и судей (включая провинциальных правителей) в эффективном отправлении правосудия. Принимая на себя обязательство выполнения данных ему императором полномочий, провинциальный правитель обязывался рассматривать любое, требующее его внимания дело. Так что отказаться судить обвиняемого в нарушении закона *Lex Julia* или несерьезно вести это дело было равносильно невыполнению императорского приказа[79], за что оплошавший правитель понес бы соответствующую кару.

Римский гражданин, обвиненный в преступлении, караемом смертной казнью, мог, правда, требовать, чтобы его дело было выслушано самим императором в Риме. Этим правом воспользовался в свое время Павел (Деяния 22:25-26; 25:10), несмотря на то, что местный правитель предполагал оправдать его (26:32). Но если обвиняемый не был римским гражданином, как Иисус, или не требовал отправки его на суд к императору в Рим, у провинциального правителя не оставалось выбора: он был обязан судить его на месте.

Провинциальным правителям был вручен инструмент: *ius gladii* — «право меча», т.е. право императора выносить и приводить в исполнение смертный приговор[80]. Нет доказательства утверждению Моммзена, что, в отличие от правителей других римских провинций, в распоряжении прокураторов Иудеи «права меча» не было[81]: не только суд над Иисусом, но и много других судебных процессов, о которых мы читаем в евангельских отчетах и у Иосифа Флавия, опровергают это утверждение. *Ius gladii* был, по существу, неотъемлемой частью условий назначения провинциального правителя на его пост, и не было никакой надобности вручать его специально:

оно давало ему узаконенную возможность править своей провинцией — если надо, силой. И, как мы уже видели, пользоваться этим правом Пилат не стеснялся. Этим же объясняется и правило, что полномочия *ius gladii* не могли быть переданы третьему лицу, включая судью местного суда[82], и любое нарушение этого правила считалось бы актом измены[83].

Резюмируем: по римскому закону, человек, не являвшийся римским гражданином и обвинявшийся в нарушении *Lex Julia Maiestatis* или другого римского закона, караемого смертной казнью, был судим римским прокуратором. Притязание на царский титул без разрешения на то императора было таким преступлением. В подобном случае перед прокуратором было три пути: он мог признать подсудимого виновным и вынести ему обвинительный приговор (*condemnatio*); он мог признать его невиновным и оправдать его (*absolutio*); или он мог признать преступление недоказанным и требовать предъявления дополнительных доказательств (*ampliatio*)[84]. Мы знаем, что он мог подвергнуть Иисуса пыткам (и сделал бы это), чтобы вырвать у него признание[85], даже при наличии свидетелей. Несколько ниже мы обсудим эту деталь подробнее. И лишь в одном случае не было надобности ни в свидетелях, ни в применении пыток: когда обвиняемый признавался в своей вине с самого начала[86].

На вопрос прокуратора: «ты Царь Иудейский?» Иисус ответил: «ты говоришь» (Марк 15:2; Матфей 27:11; Лука 23:3; Иоанн 18:37). Является ли такой ответ законным признанием? Некоторые ученые считают, что Иисус просто уклонился от прямого ответа на обвинение[87], и что его слова не означали ни признания, ни отрицания вины. Другие считают, что это было отрицанием: это, мол, ты говоришь. Я же ничего подобного не говорю[88]. По Евангелию от Луки, этот ответ Иисуса и был причиной признания Пилатом невиновности подсудимого (23:4).

Несомненно, Иисус мог быть менее двусмысленным, и, так думается, он — или евангелисты — умышленно предпочел дать туманный ответ, чтобы углубить загадочность своей миссии[89]. Во всяком случае, судя по внешнему виду, ответ Иисуса не только не является отрицанием вины, но и выражает признание в самой учтивой форме. Фраза «ты говоришь», или «по твоим словам», известна даже в современном иврите как форма утверждения. На арамейском и

еврейском языках того времени она была в постоянном употреблении[90], в особенности при смущении перед официальным лицом.

Если Иисус хотел отрицать свою вину, ничего не было легче для него, как ответить категорически и просто: «нет, я не Царь Иудейский, и никогда не имел притязаний быть царем». Но Иисус и не думал отрицать: для него это было бы равносильно отречению от миссии, в которую он искренне и твердо верил. Многозначительно и то, что, по Евангелию от Иоанна, Иисус не удовольствовался формальным: «ты говоришь», но сразу же прибавил: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались *за Меня,* чтобы Я не был предан иудеям; но ныне царство Мое не отсюда .... ты говоришь, что Я Царь; Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (18:36-37).

Несмотря на то, что эти слова были вложены в уста Иисуса в период, когда было написано четвертое Евангелие, т.е. значительно позже самого события, вполне возможно, что Иисус дал короткое пояснение своему признанию: его царство было не от мира сего, и, следовательно, он был не тем царем, каким Пилат мог его вообразить. Если так, то сразу становится ясно, что Иисус признал себя виновным: он был царем евреев, но только не в светски-политическом, а в морально-теологическом смысле слова, и небесное царство, на которое он притязал, ни в коем случае не угрожало и не могло угрожать ни одному земному царству, включая Римскую империю. Один ученый назвал ответ Иисуса Пилату «уклончивым признанием»: это правда, по твоим словам, я царь, но значение, которое ты придаешь слову «царь», не имеет ничего общего со значением, которое придаю ему я. Я не такой царь, как твой император, я царь *sui generis*, и мое царство находится вне сферы ваших законов[91]. Если Иисус действительно занял такую позицию, посмотрим, как мог на это реагировать Пилат.

В отличие от евреев, римляне не видели четкой границы между царством светским и божественным. В то время как евреи воцаряли над собой «одного из своих братьев», сердце которого «не надмевалось бы над братьями его» и кто был бы подвластен всем Божьим законам и заповедям, как и любой его подданный

(Второзак. 17:15,20), римский император становился *ex officio* богом. Для этого он не нуждался ни в божественном происхождении, ни в откровении, ни в полномочиях, полученных от других богов, кроме как от самого себя. Римские императоры были искусными, хорошо знающими свое дело самообожествителями еще со времен Юлия Цезаря. С практической точки зрения целью обожествления было полное подчинение, послушание и почитание, которые обычно оказывались только богам. На протяжении веков во всех сводах законов императоры упоминались как «бессмертные», их дворцы и спальни как «священные», законы, изданные ими, как «освященные» их «пресвященными именами»[92]. Не только преступления против персоны императора или его правления, но и направленные против его имущества, принадлежали к категории *sacrilegia*[93], люди, отзывавшиеся об императоре отрицательно, были «нерелигиозными»[94], а оскорбление императора было «неверием»[95]. Однако оскорбление самих богов не подлежало наказанию: на них можно было положиться — они способны постоять за себя и наказать обидчика без посторонней помощи[96]. Законы, изданные императорами, были оружием, защищавшим их божественность. Притязание смертного человека на параллельное, и тем более на исключительное божественное звание, было недопустимо: он, император, был божественным верховным правителем. Он, и никто другой.

Следовательно, в то время как по еврейскому образу мышления мессианские вожделения Иисуса были вполне законны, по римской концептуальной мерке Пилата, притязания Иисуса на божественность его царства и миссия, выходящая за рамки всех земных ограничений, только усугубили вину Иисуса: перед ним стоял человек, притязавший не только на власть над маленьким народом в отдаленной провинции, и без того причинявшей римским властям беспокойство и опасения возможного восстания, но и не нуждавшийся ни в «слугах» для своей защиты, ни в определенном, подвластном ему народе. Человек, глас которого слушает всякий от истины (Иоанн 18:37). Другого, «настоящего», небесного царства не было. Лишь оно было всемирным и всеобщим. Эта дерзкое притязание на монополию божественной Правды и «Царства», представляющего и утверждающего его, было равносильно отрицанию подлинной божественности любого другого царства, включая Римскую империю,

которая не удержалась бы и минуты, не будь у императора «слуг», т.е. римских вооруженных сил, защищавших его. «Всякий, кто от истины, слушает глас его», а не глас императора. Подобные притязания пахнут предательством и бунтарством, тем более что они не ограничены ни политически, ни географически, и основываются на божественном вдохновении и предписании.

По Евангелию от Иоанна, Пилат, услышав от Иисуса, что царство его не от мира сего, спросил его вторично: «итак Ты Царь?» (18:37). Это, очевидно, указывает на сомнение самого Пилата, что, говоря о «царях», оба подразумевают одно и то же. Если Иисус имел в виду какую-то общую, мистическую миссию, в границах чисто идеологической теории, то, возможно, то, что он называл «царством», не касалось прокуратора. Для уточнения он задал вопрос вторично: был ли тот царем в политическом смысле слова? И Иисус ответил: «ты говоришь, что Я Царь» (*ibid*). Не только: «ты говоришь», но «ты справедливо говоришь, что я, действительно, являюсь царем, хотя, как я уже сказал, мое царство не от мира сего». Теперь Пилат получил требуемое им утверждение. Сомнений больше не было. Подчеркнув добавочные слова Иисуса: «ты говоришь, что Я Царь», евангелист указывает на то, что выражение «ты говоришь» в ранних Евангелиях всегда подразумевалась как признание.

Признав, что он царь евреев, Иисус тем самым признался в предъявленном ему обвинении: не было никакого сомнения, что на царский титул, каким бы он ни был, он не получил разрешения от императора. Это признание было достаточным для вынесения Иисусу обвинительного приговора тут же, на месте. Евангелисты же единогласно утверждают, что Пилат ничего подобного не сделал. Они не только снова вводят евреев — первосвященников и т.д. — для выполнения их обязанностей: заставить Пилата распять Иисуса вопреки его убеждению в невиновности обвиняемого, но двое из них даже прерывают заседание суда внешними эпизодами. В одном случае жена Пилата приходит рассказать ему о вещем сне, виденном ею этой ночью. Во втором — Пилат отсылает Иисуса на суд к еврейскому тетрарху, Ироду Антипе. Пришло время рассмотреть эти промежуточные эпизоды.

Матфей рассказывает: «Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: не делай ничего Праведнику

Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него» (27:19). Несмотря на то, что этот сон удостоил ее посмертного причисления к лику святых, на мужа ее он, по-видимому, не произвел никакого впечатления. Трудно поверить, что жена прокуратора посмела бы потревожить его посреди судебного заседания. Слова «она послала ему сказать» намекают на то, что сон ее был сообщен Пилату посредством посланника. Но если евангелист рассказывает нам о сне жены Пилата, то для этого у него есть определенная причина. Сам прокуратор уже представлен нам как склоняющийся оправдать или помиловать Иисуса. Сон и предостережение жены могли только укрепить в нем убеждение в невиновности Иисуса. И все же он ей не внимает и предлагает толпе сделать выбор между Иисусом и Вараввой, что говорит нам о его бессилии «помочь чему-нибудь» (27:24). Вера в вещие сны была настолько сильна и распространена в те времена, что только неуравновешенный человек мог опрометчиво отвергнуть сновидение как нелепое суеверие. Срочно переданное Пилату сообщение о сновидении жены могло служить ему не только предостережением «не иметь дела с этим праведником», но и подтверждением его собственной правоты. Как после этого мог Пилат не реагировать и не оправдать или помиловать Иисуса?

Следует предполагать, что Пилат не менее своих современников был восприимчив к вещим снам и что, более того, не отмахнулся бы так небрежно от предупреждения жены, приняв во внимание неизбежные супружеские упреки, если бы оно оправдалось. Евангелист не сообщает нам причины такого поведения Пилата и даже не описывает его реакцию на сообщение. Предполагается, что его жена сообщила ему о своем сновидении рано утром, еще до того, как Пилат вышел на заседание, и что благодаря этому он с самого начала благосклонно отнесся к подсудимому. Но если так, почему евангелист не упомянул об этом эпизоде в начале отчета о суде, а лишь в ходе его заседания? Некоторые ученые объясняют это тем, что «жена побеспокоила мужа, узнав в подсудимом человека, виденного ею во сне: несомненно, она следила за ходом заседания из укромного уголка»[97]. Если так, то остается непонятным, почему она не настаивала на своем, когда ее сообщение не повлияло на мужа.

Настоящей же причиной вставки евангелистом эпизода о сне было, по мнению Давида Фридриха Штрауса, то, что римляне тех времен приписывали снам такую значимость, что ни один рассказ не считался совершенным без включения в него какого-нибудь предзнаменования: «как не вспомнить, читая о сновидении Клавдии Прокулы (легендарное имя жены Пилата. — *Х. К.*), о зловещем сновидении Кальпурии, жены Юлия Цезаря, перед его убийством? И кто не смог бы составить своего мнения об этом евангельском отчете, принимая во внимание поверья того времени, с одной стороны, и свою склонность с детства верить в фантастические сны — с другой?»[98] Быть может, этот эпизод не упоминается ни в двух последующих Евангелиях, от Луки и Иоанна, ни в предыдущем, от Марка, именно из-за возможной такой «склонности» Матфея. Во всяком случае, для нашего изыскания несущественно — снился жене Пилата сон в ту ночь или нет и сообщила ли она мужу о нем, потому что, даже по отчету Матфея, он не повлиял на исход судебного процесса.

Быть может, существует некоторая связь между рассказом о сновидении жены Пилата и отчетом того же Матфея о том, что Пилат «взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы» (27:24). Ниже мы остановимся на этом[99] подробнее. Здесь же достаточно сказать, что если сон жены и убедил Пилата в том, что Иисус был «праведником» и невиновным во вменяемых ему преступлениях, но Пилат все же хотел умиротворить богов, торжественно заявив о своей непричастности к предстоящей смерти Иисуса, взвалив всю тяжесть ответственности за нее на евреев. Даже если, по римскому закону, Пилат был обязан осудить Иисуса на смертную казнь по его же признанию в вине, в глазах богов, имевших свои законы, техническая вина по нормам смертных не нанесла ущерба «праведности» Иисуса. Следовательно, для удовлетворения как требований римского закона, так и законов богов, Пилат действовал по формальной процедуре, осудив Иисуса и в то же время освободив себя от моральной за то ответственности. Быть может, лишь таким образом объясняется отсутствие реакции Пилата на предостережение жены и омовение рук перед народом — и богами.

Второй эпизод, который мы рассмотрим, описан только в Евангелии от Луки: когда Пилат узнал, что Иисус галилеянин, он решил, что подсудимый подлежит юрисдикции Ирода Антипы, и так как тот прибыл на праздник в Иерусалим, он отослал Иисуса к нему на суд (23:7). Ирод Антипа был тетрархом Галилеи, и его резиденция находилась в Тиверии. В Пасху же, как и все евреи, он приезжал на паломничество в Иерусалим. «Ирод, увидев Иисуса, очень обрадовался, ибо давно желал видеть Его, потому что много слышал о Нем и надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо; И предлагал Ему многие вопросы; но Он ничего не отвечал ему. Первосвященники же и книжники стояли и усильно обвиняли Его. Но Ирод со своими воинами, уничижив Его и насмеявшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату» (23:8-11). Евангелист тут же записывает, что Ирод Антипа и Пилат «сделались... друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом» (23:12). Мы, однако, остаемся в неведении, почему они раньше враждовали и что их теперь так неожиданно примирило.

Для начала тут неувязка с расписанием: Лука пишет, что еврейский совет собрался сразу, «как настал день» (22:66). Если дать час на заседание совета и полчаса на доставку Иисуса из дворца первосвященника в преторию, Пилат мог открыть заседание лишь в третьем часу с восхода солнца. Мы читаем, что «было же около шестого часа дня», когда Иисус умер, пробыв некоторое время, —несомненно, несколько часов, — на кресте (23:44-46). Маловероятно, что в оставшийся короткий промежуток времени вместилось столько происшествий, да еще эпизод с Иродом Антипой, тоже требовавший времени.

Действительно, много ученых сомневаются в историчности эпизода с Иродом[100], и нам кажется, что для сомнения есть немало причин и помимо неувязки с временем.

Вспомним, что Пилат отослал Иисуса к Ироду Антипе после того, как «не нашел никакой вины в этом человеке» (23:4). Создается впечатление, что Пилат оправдал Иисуса, но отправил его на добавочный суд под давлением толпы. Мы видели, что не могло быть легальной передачи *ius gladii* тетрарху или вообще кому бы то ни было[101]. Ввиду же вражды между Пилатом и Иродом, о чем мы читаем

в отчете Луки, тем более невозможно поверить, что Пилат передал бы свои правомочия Ироду.

По римскому дозволению тетрарх имел неограниченные полномочия судопроизводства в своей провинции (в случае Ирода — в Галилее), за исключением преступлений, разбираемых императором или его наместником. Римлянам было безразлично, какие законы применялись царями-марионетками и отправляли ли они судопроизводство сами, или передавали его в руки судей. Следовательно, оправдание Пилатом Иисуса не исключало, что Ирод Антипа осудит его и предаст смертной казни по какому-либо другому закону. Передав, таким образом, Иисуса Ироду, Пилат убивал разом двух зайцев: он уступил бы еврейским требованиям, осудив Иисуса вопреки своему убеждению, и избавился бы от их интриг и происков, отправив Иисуса на дополнительный суд к Ироду Антипе.

Отметим, что в то время как другие евангелисты не говорят, какие «обвинения» были выдвинуты «первосвященниками и т.д.» против Иисуса, Лука перечисляет их: во-первых, евреи обвиняли его в том, что он «развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (23:2). Во-вторых — за то, что «Он возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи до сего места» (23:5). Первые два обвинения, очевидно, были подведены под категорию нарушения *Lex Julia*: запрет платить налоги и самозванство. Третье обвинение — в том, что он «учил народ по всей Иудее» — может на первый взгляд показаться нарушением, требующим разбирательства еврейских, но не римских властей. Без этого у Пилата не было бы причины отправить Иисуса к Ироду Антипе. Так что это обвинение дает Пилату удобный выход из положения. В скобках отметим, что ни в эпизоде с Пилатом, ни в эпизоде с Иродом мы не слышим обвинения, выдвинутого против Иисуса перед еврейским советом в то утро, т.е. что он якобы называл себя сыном Божьим (22:70). По отношению к суду у Пилата это вполне понятно: притязание на божественность без политической окраски являлось преступлением, судимым не римским, но еврейским судом[102]. Однако, передавая Иисуса на суд еврейскому царю, Ироду Антипе, не было ни малейшей причины не сообщить ему, что нынешним утром Иисус уже был судим Синедрионом и признан виновным по собственному показанию (22:71). Поступив так, Пилат

смог бы убедить Ирода, что, передав Иисуса в его руки, он ожидал от него выполнения приговора, вынесенного высочайшей еврейской судебной инстанцией. Евреи же продолжали стоять и «усильно обвинять Его» (23:10) — неизвестно в чем.

Мы читаем, что Ирод Антипа давно уже хотел увидеть Иисуса (23:8). Быть может, Пилат знал об этом и думал, что, предоставив Иисуса в его распоряжение, окажет ему услугу, которой заслужит расположение императора, бывшего (этому есть доказательства) в интимных отношениях с Иродом Антипой[103]. И не сообщает ли нам евангелист, что с этого дня вражда между Иродом и Пилатом перешла в дружбу (23:12)? Однако Ирод вернул Иисуса Пилату, не причинив ему зла, чего бы не сделал, будь у него дурные намерения против Иисуса. Несомненно, что Ирод хотел встретить Иисуса не для того, чтобы «насмеяться над Ним и одеть Его в светлую одежду». Вернув Иисуса Пилату живым и здоровым, он тем самым, бесспорно, нанес обиду и горько разочаровал «первосвященников и книжников». К тому же Пилат знал о дружбе Ирода с императором, а также и о его ненависти к себе и ни за что не согласился бы передать ему дело по статье *Laesa Maiestas* из опасения, что Ирод сообщит об этом императору[104].

Следовательно, весь эпизод с Иродом Антипой выглядит навязанным Лукой, тем самым Лукой, который впоследствии «восстановит царей земных и князей» против Христа: «Ибо по истине собрались в городе сем на Святаго Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским» (Деяния 4:27). Мы уже знаем, что для евангелистов было недостаточным взвалить на одного лишь Понтия Пилата ответственность за смерть Иисуса. Для Луки и его читателей-современников одни лишь евреи тоже не соответствовали этой цели: к ним надо было присоединить и «язычников», а к языческому правителю следовало присоединить и еврейского царя, и все это с целью показать, что весь мир противостоял Иисусу. «Язычниками», очевидно, были римские воины, «ругавшиеся над ним» (Лука 23:36). Роль Ирода тоже сводилась к «насмеянию» (23:11), но она была слабой и пассивной, так как главная ответственность должна была пасть на евреев, но не на римлян и их марионеток. Таким образом, Ирод мог вернуть Иисуса Пилату, и суд в претории мог возобновиться, как будто

эпизода с Иродом и не произошло. Пилат был извещен, что Ирод не нашел в нем ничего достойного смерти (23:15), но вместо того чтобы воспользоваться этим как достаточной причиной оправдать Иисуса, как он сам того желал, он все же снова созвал «первосвященников и начальников и народ», и процесс начался заново (23:13).

Эпизод с Иродом и эпизод с женой Пилата не изменили ни развития судебного процесса, ни его исхода, и, следовательно, для нашей цели они значения не имеют. Но мы заметили, что среди обвинений, выдвинутых первосвященниками и народом, было одно, подлежащее разбору еврейским тетрархом скорее, чем римским прокуратором (Лука 23:10). И все же Иисус безмолвствовал и не отвечал на вопросы Ирода (23:9), очевидно, выражая этим свое к нему презрение и отрицание права тетрарха судить его. На допросе еврейского совета на заре этого же утра Иисус, как мы видели, отвечал на вопросы «первосвященников и книжников» — доказательство его признания законного права Синедриона судить его. Перед тетрархом дело Иисуса оставалось недоказанным. Сам подсудимый ни в чем не признался, и, следовательно, Ирод не мог осудить его. Не следует, однако, предполагать, что подобные юридические соображения помешали бы Ироду казнить Иисуса или бросить его в тюрьму. Мы читаем, что «Ирод... обличаемый.... (Иоанном Крестителем. — *X. K.*) за Иродиаду, жену брата своего....заключил Иоанна в темницу» (3:19-20), причем нигде не упоминается, что Иоанн был судим и признан в чем-либо виновным.

Причиной такого желания Ирода видеть Иисуса было то, что одни говорили: «это Иоанн восстал из мертвых; Другие, что Илия явился; а иные, что один из древних пророков воскрес. И сказал Ирод: Иоанна я обезглавил; кто же Этот, о Котором я слышу такое? И искал увидеть Его» (9:7-9). И вот, наконец, Иисус находится — или так нам говорят— во власти Ирода, который, казалось бы, лучшего не мог и пожелать: Иисус был не только передан ему лично самим прокуратором — на гнев или на милость, но и «первосвященники и книжники» яростно обвиняли Иисуса, отмежевываясь от него. Что могло быть проще и естественнее для Ирода, как не воспользоваться такой удобной возможностью раз и навсегда отделаться от вероятного перевоплощения обезглавленного им человека? Он не

нуждался ни в формальном доказательстве вины, ни в формальном осуждении и приговоре. То, что он сделал с Иоанном, он мог сделать и с Иисусом, причем если убийство Иоанна повлекло за собой волну народного негодования, убийство Иисуса, так казалось, могло встретить одобрение «первосвященников и книжников» и их приспешников. Но вместо этого Ирод «одевает Иисуса в светлую одежду и отсылает обратно к Пилату»! Не к Пилату, который приговорит Иисуса к смертной казни, но к Пилату, который «не нашел в этом человеке никакой вины». Кроме того, Пилат послал Иисуса на суд к Ироду, решив – так хотят нас уверить, – что подсудимый подлежит не римской, а еврейской юрисдикции. Отсылая Иисуса обратно к Пилату, Ирод ослушался приказа прокуратора!

Перечень обвинений в Евангелии от Луки против Иисуса включает и преступления, подлежавшие компетенции Пилата. Они сводились, во-первых, к «развращению» Иисусом народа и запрещению им платить подать цезарю; и, во-вторых, к его притязанию на иудейский престол. Пилат предпочел судить его по второму обвинению и спросил его: «ты Царь Иудейский?» (23:3), очевидно, считая, что, если он сознается в главном преступлении, остальные автоматически будут включены в него. По отчету Луки, были и другие обвинения, которые Пилат, быть может, считал подлежащими юрисдикции Ирода, но они отпали, когда тот отослал Иисуса обратно к Пилату, «не найдя в нем вины». Единственное обвинение, на которое Иисус дал положительный ответ, было обвинение в притязании на звание царя, и исключительно по этому обвинению он мог быть осужден.

Правда, в Евангелии от Иоанна мы тоже находим ряд обвинений. Но там они выдвигаются не при открытии суда, а только в течение процесса и не представлены подсудимому в конкретной форме, с тем чтобы он мог прямо ответить на них: «виновен» или «невиновен». Вообще они звучат, скорее, как предупреждение и угроза прокуратору, в случае если он оправдает и отпустит Иисуса. Итак, Пилат, услышав от иудеев, что Иисус «сделал Себя Сыном Божьим», больше убоялся (19:7-8). Его страх усилился и стал всеобъемлющим и решающим, когда иудеи кричали: «если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (19:12), в то время как «иудеи» (по изложенным нами причинам) никак не могли присутствовать на суде Пилата над Иисусом, или, если они и

присутствовали, то ни в коем случае не посмели бы разговаривать таким образом с прокуратором. Вполне возможно, что Пилат и без подстрекательства со стороны иудеев считал, что «делающий себя царем — противник цезарю» и что цезарь вряд ли понял и простил бы прокуратора, отпустившего на волю человека, «говорившего против цезаря». При подобных обстоятельствах у Пилата (как он сам это отлично понимал) не было другой возможности, как вынести Иисусу обвинительный приговор.

Римской публике, для которой было написано четвертое Евангелие, было вполне ясно, что притязание на царство Иисусом не могло пройти безнаказанным, и что Пилат, осудив и распяв Иисуса, действовал, как и следовало нормальному римскому прокуратору. Но так как нравственная вина должна была безоговорочно пасть на евреев, то, следовательно, убедить Пилата в необходимости распять Иисуса должны были евреи. То, что они известили Пилата о божественных претензиях Иисуса сверх его царских притязаний, лишь усугубило вину подсудимого, увеличив тяжесть преступления и меру наказания[105].

Но так как при создавшемся положении у Пилата, действительно, не было выбора, и он был обязан осудить и казнить Иисуса, и римская публика, знавшая чувствительность императора, понимала это, автор Евангелия от Иоанна прибегает к отчаянной уловке для того, чтобы ответственность за смерть Иисуса все же пала на евреев. Мы читаем, что Пилат «вывел вон Иисуса....и сказал *Пилат* иудеям: се, царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну?» (19:13-15). И услышав ответ: «нет у нас царя кроме кесаря» (19:15), предал Иисуса «им на распятие. И взяли Иисуса и повели» (19:16). Другими словами, Пилат не осудил Иисуса и не приказал его распять. Он предал его возбужденной толпе евреев, чтобы те распяли его. Величество императора было защищено, Иисус будет распят, но кровь его прольет не римская рука. Мудрый и прозорливый прокуратор сможет быть представлен грядущим поколениям римлян как человек, понявший Иисуса и знавший с начала до конца, что он ни в чем не повинен, и что, несмотря на это, Иисус был распят — не по приказу прокуратора, а исключительно из-за ненависти, вероломства и жестокости евреев.

Этот рассказ мог быть приемлемым для римского читателя, которому было известно, что римляне казнили иноземных преступников через распятие. Что ему не было известно — это то, что евреи никогда не казнили через распятие. И все же остается один серьезный недостаток: решение Пилата выдать Иисуса евреям. Не сделав этого, Пилат мог спасти Иисуса: он мог временно держать его в римском заключении; он мог оправдать его, и, наконец, он мог отослать его на суд в Рим, защитив таким образом честь императора. Но он пренебрег всеми возможностями, предпочтя выдать Иисуса его гонителям «на распятие». При подобных обстоятельствах представить Пилата праведником было нелегко. Автор Евангелия от Иоанна, в отличие от его читателей, отлично знал правду: что распять Иисуса могли только римляне, но ни в коем случае не евреи. Это становится ясно из его же отчета о том, что распятие привели в исполнение «воины» (19:23), — непоследовательность, которой более тщательный редактор мог бы избежать.

В Евангелии от Луки мы читаем, что, когда «первосвященники и весь народ» предпочли освобождение Вараввы оправданию Иисуса (23:21-23), «Пилат решил быть по прошению их» (23:24) и, отпустив Варавву, «Иисуса предал в их волю» (23:25). Это утверждение сформулировано не так четко, как у Иоанна, заявившего, что Пилат предал Иисуса евреям «на распятие»: оно может быть истолковано просто как приговор, вынесенный в соответствии с желанием евреев, т.е. отпустить Варавву и осудить Иисуса. Из отчета Луки становится вполне ясно, что распятие привели в исполнение римские воины (23:36-37), причем упоминается даже центурион, принимавший в нем участие (23:47). Однако и Лука подчеркивает тот факт, что «в их (евреев. — ***Прим. перев.***) волю» (23:25) был предан Иисус и что римским воинам никогда не было бы приказано распять Иисуса, не будь на то «воля евреев» — еще одна попытка реабилитировать Пилата и обвинить евреев.

Матфей пишет, что Пилат, освободивши Варавву, приказал бичевать Иисуса и потом «предал на распятие» (27:26). Не подлежит сомнению и то, что Иисус был передан римским воинам: «тогда воины правителя, взявши Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк» (27:27). С этой минуты все, что происходит, делается

римскими воинами, включая распятие и установку *titulus*'а над головой Иисуса. И лишь после этого вновь появляются на арене «первосвященники и книжники и старейшины» и тоже глумятся над ним (27:41).

Точно так же и в первом из четырех Евангелий (от Марка): Пилат, желая «сделать угодное народу», отпустил Варавву, «а Иисуса, бив, предал на распятие» (15:15), после чего «воины отвели Его внутрь двора, то есть, в преторию, и собрали весь полк» (15:16). И опять: все, что делается, — делается исключительно римскими воинами. «Первосвященники» же присоединяются к глумлению воинов лишь после распятия (15:31).

Первые три Евангелия справедливо и точно показывают, что евреи не принимали участия в распятии Иисуса, и мы можем считать признание Иоанна, что Иисуса распяли римские воины (19:23), показателем общего согласия, что распятие было приведено в исполнение римскими войсками по приказу прокуратора. Несмотря на то, что у Луки упоминается «приговор» (23:24), вынесенный Пилатом, ни одно из Евангелий не цитирует и не описывает, в чем заключался этот приговор. Все говорят лишь о том, что Иисус «был предан на распятие»: «все евангелисты тщательно избегают документации смертного приговора, вынесенного Пилатом»[106]. Тем не менее «приговор», несомненно, был вынесен: воины не распяли бы ни Иисуса, ни двух разбойников, казненных вместе с ним, без формального на то приказа прокуратора. Некоторые ученые пришли к этому заключению, потому что Пилат сидел «на судейском месте» (Матфей 27:19; см. также Иоанн 19:13), с которого обычно зачитывались приговоры[107]. Нежелание же евангелистов записать суть приговора объяснимо лишь их предвзятой склонностью освободить Пилата от ответственности за распятие. Как будто, подняв в отчаянии руки и сдавшись истерическим требованиям бушующей толпы вразрез со своими судебными и административными обязанностями, Пилат мог снять с себя ответственность — как нравственную, так и формальную.

В действительности Иисус был приговорен к смертной казни римским правителем, признавшись в нарушении римского закона. Он не мог быть «предан евреям» на распятие не только потому, что

евреев не допустили присутствовать на суде и они не могли требовать выдачи Иисуса, но и потому, что ни один римский прокуратор не позволил бы туземцам ни вмешиваться в ход суда и вынесенный смертный приговор, ни принимать участие в исполнении этого приговора. Это был римский суд, завершившийся римским приговором, приведенным в исполнение римскими палачами.

Повествование об этом могло быть прямым и простым, если бы не желание евангелистов, по теологическим и политическим соображениям, взвалить вину за смерть Иисуса на плечи евреев. Для этого они должны были приписать евреям (кем бы последние ни были) неестественные, граничащие с абсурдом наглость и дерзость по отношению к правителю и влияние на него. Для этого им также было необходимо полностью лишить наместника римского императора чувства собственного достоинства и ответственности. В результате мы имеем смешение действительных преданий с преднамеренным их искажением, в котором представление о правовых вопросах запутано и беспорядочно, а сущность и черты характера действующих лиц изменены до неузнаваемости.

Вряд ли Пилат думал, что суд, который он вел, и распятие, о котором распорядился тем утром, войдут в историю как одно из важнейших происшествий в жизни человечества: «Он бы очень удивился, узнав, что убогий еврей, представший перед ним в тот день, обессмертит его имя в бессмертной повести»[108]. Он не сделал ничего, чтобы заслужить такую славу: ведь это было обыкновенное разбирательство очередного дела против упрямого, глупого еврея. Ничем не заслужил он и своего измененного до неузнаваемости изображения как беспомощного орудия в руках презренных туземцев, действующего по их указке вопреки своему мнению. Он пришел к своему решению сам, сам вынес приговор и сам распорядился, чтобы он был точно приведен в исполнение. Если он ошибся — тем хуже: дело было непоправимо. Если же прав — тем лучше: ну и что, если на свете стало одним евреем меньше? Для правильного исполнения своих административных обязанностей он составит очередной доклад императору[109]. Одним из пунктов этого доклада будет отчет о суде над Иисусом и его распятии. И этим окончится вся история.

БИЧЕВАНИЕ

Перед распятием Иисус был подвергнут бичеванию. В Евангелиях от Марка, Матфея и Иоанна мы читаем: по версии Марка и Матфея— «...а Иисуса, бив, предал на распятие» (Марк 15:15; Матфей 27:26), по Иоанну, Пилат бичевал Иисуса во время судебного процесса (19:1), прежде чем вывел его к евреям (19:4-5). Лука тоже упоминает о пытках, но не как о совершившемся событии, а как об альтернативном наказании: «итак, наказав Его, отпущу» (23:16), или: «я ничего достойного смерти не нашел в Нем; итак, наказав Его, отпущу» (23:22).

Мы также читаем, что римские воины «плевали на Него, и, взявши трость, били Его по голове» (Матфей 27:30; Марк 15:19) — после того, как Пилат «предал» его на казнь, но прежде самого распятия. Лука не принимает эту версию. По его словам, римские воины глумились над ним, да и то лишь после распятия (23:36). Иоанн тоже ничего не говорит о дурном обращении солдат с Иисусом.

По римскому закону, пытки были неотъемлемой частью каждого смертного приговора[1], и общепринято считать, что истязания, которым подвергся Иисус, были применены к нему автоматически[2]. Если бы в нашем распоряжении были лишь отчеты Марка и Матфея, можно было бы оправдать это мнение, хотя даже в них бичевание Иисуса предшествовало преданию его на распятие. Но версия Иоанна, что бичевание Иисуса состоялось независимо от приговора, наводит нас на мысль, что и Марк, и Матфей придерживались того же мнения. То, что воины били Иисуса и плевали на него, быть может, следует принять как описание истязаний, составлявших часть смертного приговора, так как они действовали в качестве

палачей (Марк 15:24; Матфей 27:35). Если так, то предыдущее бичевание можно истолковать как дополнительное наказание, лишь после которого Пилат вынес окончательный приговор.

Если это толкование версии Иоанна верно, сразу же возникает вопрос: действительно ли Пилат подверг пыткам человека, которого он считал невинным (Иоанн 18:38), лишь для того чтобы удовлетворить «евреев» зрелищем его страданий и унижения? Общепринято считать, что слова Пилата: «се человек!» следует толковать так: «взгляните на этого несчастного, убогого человека! Неужели можно ожидать от него чего-нибудь опасного или царственного?»[3]. И не ожидал ли Пилат, что вид окровавленного, страдающего Иисуса побудит толпу отказаться от своего кровожадного требования распять его?[4] Нас уверяют, что Пилат приказал бичевать Иисуса именно с этой целью. Потом «воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, И говорили: радуйся, Царь Иудейский! И били Его по ланитам» (Иоанн 19:2-3), и в таком виде Пилат вывел Иисуса к толпе: «чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины» (19:4), в этом жалком и нелепом самозванце. Однако никоим образом не объясненная слепая ярость «евреев» была так сильна, так бессердечно безжалостна, что, видя весь абсурд притязаний этого избитого «царя», они все же продолжали свое монотонное, отвратительное: «Распни, распни Его!» (19:6). И что же? Пилат ничуть не удивляется неудаче своей попытки пробудить в народе сострадание к Иисусу. Более того, он поддается улюлюканью толпы и склоняется перед волей жестокосердых «евреев», вопреки своему убеждению в невиновности Иисуса, но только при условии, чтобы они сами распяли его (*ibid*).

Если Пилат приказал бичевать Иисуса с целью показать его толпе и вызвать в ней чувство сострадания, то версия Луки о том, что бичевание Иисуса было добавочным или заменяющим наказанием, правдоподобнее и предпочтительнее версии Иоанна, считавшего, что оно было еще одним эпизодом в ходе суда *in camera* и затянувшихся переговоров прокуратора, судившего Иисуса во дворце, с толпой туземцев, бушующих во дворе. Мы уже представили причины, по которым мы считаем фантастическим и абсурдным рассказ о наместнике римского императора, бегающем из судебного зала

во двор и обратно для переговоров с толпой оскорблявших его и смеявшихся над ним «евреев» и, несмотря на все, действующем по их воле, вопреки своему убеждению и долгу. Мы отвергаем как не менее фантастичный и абсурдный, рассказ о том, что римский прокуратор подверг бичеванию и пыткам человека с той только целью, чтобы показать его, избитого и окровавленного, толпе, пытаясь пробудить в ней достаточно чувства жалости, чтобы согласиться отпустить его: ни один римский прокуратор не только не прибег бы к пыткам для подобной цели, но и не вывел бы напоказ толпе жертву истязаний, а если бы и вывел, то лишь как наглядное устрашение возможным нарушителям закона.

Лука утверждает, что Пилат, хотя и не исключал возможность применения пытки, на самом деле не применил ее к Иисусу. Нелегко при данных обстоятельствах воспринять объяснение Лукой бичевания, существование которого он сам отрицает, тем более что все евангелисты согласны, и в этом нет сомнения, что наказанием, назначенным Иисусу, было распятие. Предполагая (на основании Евангелий от Марка, Матфея и Иоанна), что Иисус все же подвергся бичеванию, можно считать, что смыслом этого было не наказание, а нечто другое. Указанием направления, в котором нам следует искать эту причину, может служить элемент, общий у Иоанна и Луки: бичевание имело целью оказать Иисусу услугу, будь то (по Луке) замена смертной казни, или (по Иоанну) способ возбудить у «евреев» чувство жалости. Если мы согласимся, что, подвергнув Иисуса бичеванию, Пилат хотел изменить ход дела в пользу Иисуса, мы должны ответить на вопрос: каким же образом оно могло повернуть дело к лучшему? Иисус уже сознался в своем притязании на иудейское царство, подтвердив, таким образом, предъявленное ему обвинение и не оставив суду возможности вынести ему приговор мягче смертного, — если он вовремя не откажется от этого притязания, добровольно или под пытками.

По римскому закону, после признания Иисусом своей вины не было никакой нужды ни в свидетелях, ни в добавочных уликах. Если же подсудимому была дана возможность отказаться от своего признания, то надобность и в тех и в других сразу же появилась

бы, и результат зависел бы от доверия судьи к показаниям свидетелей и весу представленных улик. Не исключается и другой вариант: возникни у Пилата сомнение в виновности Иисуса, даже имея его признание, он мог бы заставить его отказаться от него, а затем постараться установить, было ли обвинение достаточно обосновано показаниями свидетелей. Перед тем как подвергнуть Иисуса бичеванию Пилат повторил, по крайней мере, дважды (Иоанн 18:33, 35, 37) свой вопрос: был ли Иисус Царем Иудейским? Иисус не только не отказался от своего первоначального утверждения, но формулировкой ответа на последний вопрос (18:37) лишь подчеркнул его. Когда же призыв Пилата к «евреям» освободить Иисуса в силу «пасхального помилования» не увенчался успехом (18:39, 40), он прибегнул к бичеванию (19:1) как к последней попытке спасти его.

Считается, что бичевание Иисуса на столь поздней стадии процесса имело лишь одну цель: утвердить под пыткой признание Иисусом своей вины и узнать дальнейшие детали его деятельности[5]. Как мы покажем, применение пытки с целью вырвать признание, действительно, широко и законно применялось. Но для чего понадобилось Пилату признание подробнее того, которое он уже получил от Иисуса, — добровольно и в самом начале процесса? Нигде не упоминается о надобности поимки тайных сообщников или раскрытия других, неизвестных доселе деталей, и вряд ли прокуратор интересовался до такой степени всеми тонкостями учения и притязаний Иисуса, которые, кстати, тот мог сообщить ему и без бичевания. Если же целью пытки было действительно раскрытие нераскрытых еще фактов, то евангелисты не преминули бы занести результаты пытки в свои отчеты.

По Евангелию от Луки, бичевания вообще не произошло, потому что «первосвященники и начальники и народ» (23:13) протестовали и стали кричать: «смерть Ему!» и «продолжали с великим криком требовать, чтобы Он был распят» (23:23). Вообще Лука намекает, что «евреи» не так протестовали против бичевания, как против освобождения Иисуса (с бичеванием или без него). И так как толпа «не позволяла» Пилату отпустить Иисуса, то он отказался и от бичевания. И так как он не мог бичевать Иисуса, как того

хотел, то отказался и отпустить его. Теория, что Пилат был готов просить толпу удовлетвориться приговором мягче смертного[6], уж слишком абсурдна, чтобы отнестись к ней серьезно. Невозможно представить, чтобы римский правитель передал беснующейся толпе туземцев или разделил с ней свое право судить преступника. И почему вообще он должен был наказать Иисуса, если был уверен в его невиновности? Если же он признал Иисуса виновным в преступлении, не караемом смертной казнью, почему это преступление не было нигде упомянуто и описано?

Многие считают, что Лука по ошибке принял бичевание, бывшее неотъемлемой частью смертной казни, за отдельное и заменяющее ее наказание[7]. Как будто судья располагал выбором приговорить ли к смерти или к бичеванию осужденного за нарушение *Lex Julia Maiestatis*. Но если Лука и ошибся, то трудно представить, что такую ошибку мог сделать Пилат. Нет ничего удивительного и в том, что теория Луки не понравилась автору Евангелия от Иоанна. То, что в Евангелии от Луки было лишь выражением желания Пилата, в четвертом Евангелии превратилось в действительность: бичевание в процессе по нарушению *Lex Julia* было особенностью римского судопроизводства, о чем, очевидно, Иоанну было известно.

Закон гласил, что при нарушении *Lex Julia maiestatis*, как и в случае других преступлений, пытки применялись не только к рабам и чужеземцам, но и к римским гражданам, без различия их общественного положения[8]. В других случаях пытка служила лишь инструментом для «поощрения» подсудимого сознаться в совершении преступления[9] или для освежения памяти забывчивого свидетеля. Если дело было доказано по признанию подсудимого или по показанию свидетелей, «процедуральное» бичевание отменялось, принимая во внимание, что в должное время его заменит «карательное», бывшее частью смертного приговора. С другой стороны, бичевание было настолько обычным в судах по закону *laesa maiestas*, что человек, не сведущий в тонкостях римской юриспруденции, не отличал одной категории бичевания от другой и когда оно требовалось, а когда нет. С течением времени бичевание (*flagellatio*) стало синонимом допроса (*quaestio*)[10], и нам известны случаи, когда, не получив признания подсудимого под пыткой, сам обвинитель бывал допрошен под

бичеванием до признания им ложности обвинения подсудимого[11]. Судебный процесс без бичевания считался исключением из общепринятого правила.

Не следует забывать, что Иисус обвинялся в притязании на свое предназначение и правомочие основать когда-нибудь «царство», а не в осуществлении этого притязания. Он верил в свою божественную миссию, и не было никакой надобности прибегать к пыткам для того, чтобы вырвать у него признание. Следует считать — как мы уже отметили это в другом контексте — что если бы, несмотря на веру в свое предназначение, Иисус отказался бы от преследования своей цели, то вряд ли можно было обвинить его в нарушении *lex Julia maiestatis*. С точки зрения римской колониальной политики, это было даже предпочтительнее смертного приговора: не лучше ли заставить местных руководителей всенародно отказаться от своих национальных вожделений и заявить о лояльности римскому правительству, чем создавать собственными руками национального героя и мученика?

При подобных обстоятельствах не исключается, что Пилат приказал бичевать Иисуса не для того, чтобы вырвать у него второе, более подробное признание, а для того, чтобы заставить его отказаться от первого. Если бы под пыткой Иисус обещал больше не предаваться мечтам об основании своего «царства», возможно, что он избежал бы распятия, и Пилат удовлетворился бы бичеванием как достаточной мерой воздействия против притязаний, оказавшихся пустым и безвредным хвастовством. У нас есть свидетельства применения пыток при разборе преступлений, не караемых смертной казнью[12], как, например, непослушание раба воле хозяина. Пилат, возможно, думал, что бичевание, даже если оно и не даст желаемых результатов, вреда не причинит, так как нарушитель *Lex Julia maiestatis* так или иначе должен был подвергнуться пыткам.

Таким образом, повествование Иоанна приобретает новое значение. Помимо эпизода с Вараввой, бичевание следует за вопросом Пилата Иисусу: «что есть истина?» (18:38) — для того чтобы показать Иисусу, до чего истина относительна и непостоянна, Пилат прибегает к попытке бичеванием изменить концепцию истины самого Иисуса. Если он не в состоянии словами убедить Иисуса в том,

что нет совершенной истины, то он убедит его в этом при помощи бича. По мнению прокуратора, уж слишком много времени было потрачено им на споры с этим упрямым самозванцем, и пора дело кончать.

То же толкование применимо и к отчетам Марка и Матфея: Пилат приказал бичевать Иисуса, чтобы заставить его отречься от своих притязаний, и только когда бичевание не помогло, он «предал» Иисуса на распятие. Этим и объясняется то, что бичевание предшествовало «преданию» Иисуса в руки римских солдат.

Повествование евангелистов, и в особенности Иоанна, о бичевании Иисуса, следует рассматривать, учитывая их знание процедуры современных им римских судов над христианами. Обвиняемого в исповедовании христианства, как, например, Птолемея, прежде всего бичевали, чтобы тот под пыткой отказался от своей веры. Если это не помогало, его распинали[13]. В уже цитированном нами письме императору Траяну Плиний, в бытность свою правителем Битинии, так описал свои допросы христиан:

«Я спрашиваю их, исповедуют ли они христианство. Если они признаются, я повторяю вопрос еще два раза и объясняю, что преступление это карается смертью. Если они и тогда не отказываются от своей религии, я приказываю казнить их. Тех же, кто отрицает, что они христиане или когда-либо были христианами, и повторяют за мной заклинания богов, и поклоняются твоему образу, совершая возлияние вина и благовоний, и, вконец, проклинают Христа, т.е. тех, кто делает то, что ни один верный христианин не согласился бы делать даже под пыткой, я оправдываю и отпускаю. Тех же, кто сперва признались в принадлежности к христианской вере, а потом отказались от своих слов, — тех я подвергаю пыткам, чтобы узнать чистую правду... В вере же их я не нашел ничего, кроме суеверия»[14].

Допрос под пыткой применялся широко и свободно в любом случае, когда он считался необходимым и целесообразным. Следует отметить, что даже Плиний, считавшийся современниками-христианами одним из справедливых и милостивых римских правителей[15], не задумываясь пытал, «чтобы узнать чистую правду», и казнил любого, отказавшегося отречься от христианства. В своем ответе на письмо Плиния император писал, что

«...нет возможности установить общее правило, применимое как постоянная норма во всех случаях... Если человек провинился, он должен быть наказан... и только те, кто отрицают свою принадлежность к христианству и докажут это поклонением богам, — те будут помилованы ввиду их раскаяния, несмотря на то, что в прошлом они возбуждали подозрение»[16].

Этот обмен письмами датирован между 111 и 113 годами н. э.[17] и точно совпадает со временем написания Евангелия от Иоанна. Метод ведения процесса Иисуса, приписываемый Иоанном Пилату, очень напоминает метод ведения процессов против христиан Плинием: сначала — дважды заданный вопрос, признает ли подсудимый, или отрицает выдвинутое против него обвинение; затем попытка (если нужно, то и при помощи бича) заставить его поклониться образу императора для того, чтобы, в случае повиновения, «помиловать» его, а в случае неповиновения — распять.

Нам нет надобности вникать в психологию Пилата: что побудило его подвергнуть Иисуса бичеванию? Хотел ли он заставить Иисуса отречься от своих слов и тем самым спасти его? Удовлетворил ли он свой садизм бичеванием осужденного перед вынесением ему смертного приговора? Или, быть может, будучи достаточно жестоким, он просто игнорировал мучения жертвы? Добавочным поощрением могло служить и то, что пытка была представлена как услуга, оказанная им Иисусу.

В ведении уголовных дел ни император, ни прокуратор не были ограничены никакими процедуральными правилами: как поступать, кого допрашивать, прибегать или не прибегать к пытке — все это было в их воле и усмотрении[18]. Ограничения, запрещавшие низшим чинам (трибунам или центурионам) допрашивать римских граждан под пыткой, не распространялись на прокуратора[19], и если он был правомочен пытать римских граждан, то туземцев и подавно. При таких широких полномочиях бичевание подсудимых как бы напрашивалось само собой.

Опиралось ли описание евангелистами бичевания на личное знание современных им методов римской судебной процедуры, или оно основывалось на традиционных преданиях, следует четко различить

бичевание подсудимого ***перед*** его осуждением и вынесением ему приговора, и бичеванием ***после*** того, как он был признан виновным и приговорен к распятию. Целью первого было дознание: виновен подсудимый или невиновен? Целью второго — наказание. Первое могло быть намного мучительнее второго: его можно было усиливать до тех пор, пока следователь не добьется нужных результатов. Второе же было действием карательным, представляющим собой возмездие за совершенное преступление, и могло быть умеренным, даже небрежным. О бичевании, сопровождавшем распятие, у нас имеются кое-какие, хотя и скудные, данные (Марк 15:19; Матфей 27:30). О бичевании перед вынесением приговора — совершенно никаких.

Евангелия не сообщают нам, какого рода пыткам был подвергнут Иисус, но мы знаем из римских источников, какого пристального внимания удостаивались нарушители закона *Lex Julia maiestatis*[20]. Из-за своей чудовищной жестокости пытки эти были чрезвычайно эффективны, и мы знаем, что они широко практиковались не только Римом, но и средневековой Церковью[21]. В поздний период Римской империи пытки применялись как средство дознания и наказания одновременно — к растратчикам казны[22], к чиновникам и даже сенаторам, злоупотреблявшим своими привилегиями[23], и к «врагам человеческого рода» — кудесникам, предсказателям судеб, магам и астрологам[24].

По сравнению с этими пытками бичевание, сопровождавшее смертную казнь, казалось ничтожным, хотя в случае распятия оно было суровее, чем при других видах умерщвления. По дороге к месту казни осужденный подвергался бичеванию (*flagellatio*) и глумлению[25], чтобы дать толпе возможность участвовать в процессе исполнения приговора[26], а также для усиления отпугивающего элемента. Ведомый на казнь не только подвергался глумлению и побоям, но и должен был нести на спине крест, на котором он будет распят. Руки его были обычно привязаны или пригвождены к перекладине креста и шел он совершенно нагим[27].

Мы читаем, что, когда Иисуса повели на казнь, римские воины «плевали на Него и, взявши трость, били Его по голове» (Матфей 27:30; Марк 15:19); «и когда насмеялись над Ним, сняли с Него

багряницу и одели Его в одежды Его» (Матфей 27:31; Марк 15:20). Иисуса не только не вели нагим, но вернули ему его одежду вместо «багряницы», в которую они его прежде одели для потехи (Марк 15:17; Матфей 27:28). И «выходя, они встретили одного Киринеянина, по имени Симона; сего заставили нести крест его» (Матфей 27:32; см. также Марк 15:21; Лука 23:26). Иоанн отверг традицию, что Симон нес крест Иисуса: у него мы читаем, что Иисус нес свой крест сам (19:17). Единогласие первых трех евангелистов объяснит наше предпочтение версии синоптических Евангелий, тем более что эта версия общепринята. Если так, то выходит, что не только руки Иисуса не были привязаны к перекладине креста, но и что он вообще не нес его. Мы не знаем, почему он был избавлен от этого: обессилел ли он от бичевания[28], либо вообще был хрупкого телосложения и слишком слаб для такой ноши[29]. Мы знаем, однако, что воины сжалились над ним, если не раньше, когда они били его и плевали на него, то теперь, когда они повели его в последний путь. Они, быть может, почувствовали, что уже достаточно поиздевались над ним, и теперь могли отказаться от садистских наслаждений, которыми их наградил закон и обычай.

Вникая в подробности глумления над Иисусом, мы читаем: «Тогда воины правителя, взявши Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк И, раздевши Его, надели на Него багряницу; И, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь перед Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! И плевали на Него и, взявши трость, били Его по голове» (Матфей 27:27-30; см. также Марк 15:16-19). Тут, как будто, речь идет не об обычном бичевании, а о том, как легионеры забавлялись, глумясь над этим странным и потешным «царем», и если Иисус страдал, то не от ударов, а от оскорбленного достоинства и обиды. Это была пытка, не оставлявшая шрамов на теле, но больно язвившая дух и разум.

Более того, если даже мы примем отчет Иоанна, что Иисус подвергся бичеванию (19:1), мы не находим надежного предания или сведения о его последствиях — например, о ранах, шрамах или увечье, которые воины сразу же заметили бы. Римская пытка, известная своей тщательностью, несомненно, оставила бы на теле

Иисуса заметные следы: он истекал бы кровью, едва держался бы на ногах, и, конечно, не мог бы так свободно вести себя по отношению к правителю, как об этом повествует Иоанн (19:11). Евангелист, конечно, не утаил бы от своих читателей такое бедственное состояние Иисуса: если Пилат желал вызвать сочувствие «евреев» к жалкому виду Иисуса, то Иоанн, тем более, стремился возбудить вечное сострадание всего мира к его мучениям, причиненным пытками и бичеванием.

Некоторые ученые считают, что, поскольку бичевание было делом рук римлян и никак не могло быть приписано евреям, евангелисты, верные своей тенденции реабилитировать Пилата, обошли эту деталь молчанием. Другие признали в таком серьезном упущении «замечательную, достойную хвалы воздержанность», когда, якобы не желая возбуждать эмоций читателя подробным описанием мучений Иисуса, евангелисты предпочли сократить этот эпизод[30]. Утверждалось также, что читатели Евангелия не нуждались в детальном описании бичевания и пыток, бывших обычным в их время явлением[31]. Но все эти предположения являются не более чем попыткой объяснить иначе необъяснимый пробел в описании столь существенной подробности. Мы же готовы принять теологическую теорию, что если евангелисты не описали вызывающего сострадание состояния Иисуса, то лишь потому, что он был невредим и внешне не пострадал. Однако в то время как некоторые теологи считают это результатом божественного вмешательства[32], предотвратившего пытку или стершего ее следы, мы попытаемся найти более разумно обоснованное объяснение: если внешне Иисус не пострадал, то лишь потому, что обращение с ним было не слишком жестоким. Быть может, на воинов, бивших его и глумившихся над ним, повлияла смиренная, но полная достоинства осанка Иисуса[33], и они сдерживались и не применяли к нему всей меры своей обычной жестокости к осужденным, и в особенности к рабам и чужеземцам[34].

Эта теория находит подтверждение в эпизоде с Симоном Киринеянином. Обыкновенно присужденный к распятию привязывался к кресту и нес его под ударами бича всю дорогу до лобного места. Большим снисхождением и милостью считалось разрешение нести лишь перекладину (*patibulum*), не будучи к ней привязанным или

пригвожденным[35]. Перекладина прибивалась к столбу, постоянно стоявшему на месте казни, образуя крест. Приговоренного привязывали или прибивали гвоздями к перекладине (*patibulum*) сразу же при выходе из здания суда или на месте распятия[36]. Не подлежит сомнению, что, по закону, приговоренный был обязан нести, по меньшей мере, *patibulum*, что являлось частью наказания, и ни один осужденный не мог быть избавлен от этого[37]. Поэтому некоторые ученые считают эпизод с Симоном неисторичным и невозможным[38]. Была предложена компромиссная версия, по которой Иисус нес *patibulum* часть пути, пока не упал под его тяжестью, и тогда воины попросили прохожего (Симона) нести его вместо Иисуса. Эта версия опирается на древнее христианское предание, улаживающее расхождение между отчетом Иоанна и синоптическими Евангелиями: если принять эту версию за верную, то, с одной стороны, Иисус прошел добавочную муку, неся свой крест и изнемогая под его тяжестью, как пишет об этом Иоанн (19:17), с другой же стороны, подтверждается эпизод с Симоном Киринеянином, как мы читаем об этом в синоптических Евангелиях. Невозможно, однако, не задуматься: почему ни одно из синоптических Евангелий не упоминает ни словом о том, что Иисус упал под тяжестью ноши? Почему Иоанн не принял версию о помощи, оказанной Симоном Иисусу? И почему синоптические Евангелия утверждают, что Симон нес крест Иисуса с самого начала пути, от здания суда (Матфей 27:32; Лука 23:26), умолчав о том, что часть пути Иисус нес свой крест сам, изнемогая под его тяжестью? Это тем более удивительно, что данный эпизод имеет большое теологическое значение.

Древние теологи считают, что авторы Евангелия от Иоанна замалчивают верное и даже известное им предание о Симоне Киринеянине, так как оно создало еретическую теорию, что распят был не Иисус, а Симон[39]: на месте казни человек, несший *patibulum*, вполне естественно мог быть принят за смертника палачами, которые, вполне возможно, не были сопровождавшими Иисуса римскими воинами, и, таким образом, распяли Симона, а Иисус спасся. Вычеркнув эпизод с Симоном из отчета (так считали те богословы), Иоанн позаботился о том, чтобы подобная еретическая теория не

могла возникнуть. Она, однако, была впервые выдвинута неким Василидом, жившим намного позже появления Евангелия от Иоанна[40].

Другая теория говорит, что Иоанн не мог и не хотел верить, что Иисус не осуществил бы на деле то, что он сам часто проповедовал: нести свой крест и «отвергнуться себя» были *sine qua non* (обязательным условием) принадлежности к его учению (Матфей 10:38; 16:24; Марк 8:34; Лука 14:27), и евангелисты решительно отвергали мысль о том, что Иисус позволил бы кому-либо нести бремя, предназначенное ему[41]. И все же, возможно, что именно наставление Иисуса «любому человеку», который хотел пойти за ним: «отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Матфей 16:24), побудило авторов синоптических Евангелий включить эпизод с Симоном в свое повествование: вот человек, отвергший себя и взявший крест, — пример для каждого, кто хочет быть истинным христианином[42]. Общепризнанно, однако, что наставление это было вложено в уста Иисуса евангелистами, писавшими под впечатлением его распятия. Идея «нести свой крест» как предпосылка принадлежности к христианству является лишь откликом на распятие Иисуса[43] и не могла проповедоваться им при жизни. Следует отметить, что выражение «нести свой крест» встречается и в талмудической литературе[44], и, следовательно, могло быть в ходу уже во дни Иисуса. Однако все источники принадлежат к более позднему периоду, и не исключается, что пользование этим выражением даже евреями и на иврите является косвенным результатом распятия Иисуса. Интересно отметить, что в Талмуде оно использовано в комментарии к рассказу об Аврааме, «возложившем дрова для всесожжения на Исаака, сына своего» (Бытие 22:6). Некоторые богословы считают, что под влиянием этого рассказа Иоанн исключил эпизод с Симоном Киринеянином из своего повествования и предоставил Иисусу самому нести свой крест, как Исаак нес дрова для костра, на котором он должен был быть принесен в жертву[45].

Вероятность того, что Иоанн по теологическим причинам совершил эту замену, усиливается тем, что он внес некоторые поправки и в другие подробности отчетов синоптических Евангелий о распятии Иисуса: в то время как три первых евангелиста согласны в том, что римские воины осуществляли весь процесс распятия, с момента,

когда Пилат «предал» Иисуса в их руки и до самого конца, Иоанн утверждает или намекает на то, что он был предан евреям, что евреи увели его и что «они» распяли его (19:16-18). Неверность этого отчета до того ощутима и очевидна, что евангелиста нетрудно сразу же поймать на противоречии (19:23). И так как Иисуса увели евреи, то, естественно, он был принужден нести крест сам: ведь «евреи», его (как они описываются) злейшие враги, не освободили бы его от бремени этой ноши, тем более что закон требовал, чтобы нес его он сам. Само собой разумеется, что автор Евангелия от Иоанна, утверждавший из политико-теологических соображений, что «евреи», а не римские воины, взяли Иисуса на распятие, не был достаточно щепетилен, чтобы (из этико-теологических побуждений) позволить кому-либо помочь Иисусу нести его тяжелую ношу.

Было, конечно, совершенно незаконно просить кого-либо нести крест вместо осужденного: это означало перенести часть наказания преступника на ни в чем не повинного, случайного «встречного-поперечного». Однако эпизод с Симоном не теряет своей вероятности от отсутствия законности: в отличие от строгих, взыскательных судей, применяющих закон со всей точностью, римские воины, сопровождавшие Иисуса на распятие, были, скорее всего, простыми деревенскими парнями, действующими или согласно полученному приказу, или по мгновенной прихоти, порой пренебрегая подробностями правил и постановлений. Они, конечно, шли под командой офицера и не действовали без его на то согласия, но вряд ли кто-либо стал бы упрекать их как в излишней жестокости к приговоренному, так и в легком попустительстве человеку, идущему умирать.

Воздержанность римских воинов и их командира предполагает, что по какой-то причине они пожалели Иисуса. Быть может, на них произвела впечатление реакция приговоренного на их глумление или ее отсутствие. Быть может, они спешили закончить дело как можно быстрее. Во всяком случае, они были рады встретить человека, охотно согласившегося нести *patibulum* вместо Иисуса. И тут нет ничего удивительного: любой еврей, встретивший отряд римских воинов, сопровождавший еврея на распятие, был бы готов оказать последнюю услугу соплеменнику. А римским воинам

было все равно, кто понесет тяжелую ношу, поскольку им самим не придется этого делать.

Резюмируем: если римский прокуратор, как мы читаем то у Иоанна и как на то намекают Марк и Матфей, приказал бичевать Иисуса перед вынесением ему обвинительного приговора, то бичевание это было не таким жестоким, как обычно при обвинении в нарушении *Laesa Maiestas* или в исповедовании христианства, о чем свидетельствует отсутствие шрамов и других телесных повреждений. Пыткам же он вообще не подвергался. Целью бичевания было не извлечение добавочного признания, а попытка заставить его отказаться от своего притязания на царство — как в прошлом, так и в будущем. Он был избавлен от бичевания, как правило, сопровождавшего распятие. Его не только не принудили идти на казнь нагим, как это обычно делалось, но облачили в его собственную одежду. *Patibulum* нес за него другой. Обычному бичеванию (*flagellatio*) на пути к месту казни он не подвергся, и ни одно Евангелие не утверждает, что на распятие он шел связанным.

РАСПЯТИЕ

Иисуса привели на место, называемое Голгофой, что означает «череп» (Матфей 27:33; Марк 15:22; Иоанн 19:17), и которое Лука назвал *Calvary* (лат. «череп»). Предполагается, что здесь римляне обыкновенно распинали преступников. В этот день не одного Иисуса вели на казнь: с ним шли еще два приговоренных (Иоанн 19:28). Марк и Матфей называют их *lestai*[1] (греч. «бандиты»), а Лука *kakourgoi*[2] — (греч. «преступники», «злодеи») (23:33). Предполагается, что оба были повстанцы, приговоренные к распятию за участие в недавнем мятеже в Иерусалиме[3]. Во всяком случае, кто бы они ни были, их участь доказывает, что они, как и Иисус, были судимы и приговорены римским прокуратором за совершение преступления, караемого высшей мерой наказания.

Существовало мнение, что не только римляне казнили через распятие[4] и что евреи, еще до римского завоевания, переняли у персов этот способ умерщвления. Это мнение, очевидно, зиждилось на предании Иоанна, что евреи, а не римляне распяли Иисуса (что, как мы уже показали, было опровергнуто самим Иоанном) (19:23). Впоследствии, однако, теория применения евреями распятия как способа казни получила подтверждение в доводах и доказательствах из еврейских источников и походила больше на научное открытие, чем на религиозное предание. Некоторые из этих доводов уже окончательно опровергнуты[5]. Они, однако, достойны дальнейшего рассмотрения — не только с точки зрения истории юриспруденции, но и потому, что традиция, основанная на тенденциозном искажении, в эти дни снова поднимает голову и получает реабилитацию под видом научного беспристрастия, а это требует особой бдительности.

Дело запутывает и ошибочная терминология: еврейское слово צלב «целов» (арам.: «распять»), широко употребляемое в Иудее времен Иисуса, означало «вешать». Слово же «вешать» (на библейском иврите — תלה «тало») переводилось на арамейский язык как צלב «целов»[6], из чего без всякого основания было заключено, что все библейские повешения были не чем иным, как распятием. В сущности, еврейское слово «целов» происходит не от арамейского, а от другого еврейского слова שלב «шелов» — «скрещивать»[7]. Арамейское же «целов» извлечено из ассирийского *dhalabu* — «причинять боль, страдание, отчаяние»[8]. Правда, в ассирийском есть еще два слова, означающие «повешение»[9], имеющие производные слова в арамейском[10]. Эти два слова в арамейском переводе означали «незаконное умерщвление через повешение», в то время как слово צְלִיבָה «цлива»[11] относилось к законной казни.

Впрочем, из того, что «тало» на иврите переводится на арамейский как «целов» и что «целов» на иврите означает «распять», заключить нельзя ничего: тождество еврейского «распять» с арамейским «вешать», скорее, кажущееся, чем действительное. На библейском иврите, в отличие от арамейского, вообще нет слова צלב, ни в значении «распять», ни в значении «повесить». Различие же значения между «צלב» и «תלה» восходит к периоду Талмуда. Даже предположив, — но не допуская, — что арамейское צלב означало не только «вешать», но и «распять», можно заключить, что арамейские переводчики Библии считали, что на библейском иврите не было различия между повешением на виселице и повешением на кресте. Может быть, и то, что תלה на иврите и צלב на арамейском не означали никакого определенного способа повешения.

Эти затруднения отсутствуют в талмудических источниках, в которых четко указывается, было ли повешение совершено «כדרך שהמלכות עושה»[12]: «путем (римского) царства», т.е. через распятие. Само выражение «כדרך שהמלכות עושה» ясно говорит о неприемлемости чужеземного и странного способа казни, который не нашел выражения ни в еврейских законах, ни в еврейском языке.

Еврейское слово צלב — «распять» встречается один раз в свитках Мертвого моря. В книге пророка Наума стих «Лев, похищающий для насыщения щенков своих и задушающий для львиц своих...» (2:12) звучит так: «Вот молодой лев, вершивший отмщение ищущим

гладкие вещи и распял всех в один день; такого еще не случилось во Израиле, ибо написано: 'проклят перед Богом всякий распятый на дереве' и не оскверняй земли твоей, которую Господь Бог твой дает тебе в удел» (Второзак. 21:23). Мы перевели слово צלב как «распятый». Многие переводят его как «повешенный живым»[13].

Предположим, таким образом, что слово צלב следует понимать как «распять». Следовательно, отчет толкователя сообщает нам не только, что существовал еврейский лев, отомстивший своим врагам, но и то, что «такого [как распятие] еще не было во Израиле». Такого и не могло случиться в Израиле, потому что, с еврейской точки зрения и по древнейшей еврейской традиции, «вешать человека ***живым***», через распятие или любым иным образом, являлось «оскорблением Богу» и осквернением Святой земли[14].

Большинство ученых считают, что «молодой лев» — это еврейский царь Александр Яннай, о котором Иосиф Флавий пишет, что он приказал казнить в один день восемьсот фарисеев и их жен, в то время как он пировал со своими наложницами, глядя на казни. Восемьсот человек были «распяты», а их жены «умерщвлены перед их глазами»[15]. Другой вариант: убийство шестидесяти старейшин Израиля, приписываемое священнику по имени Эльяким, сотрудничавшему с врагом[16]. Тут, правда, убийства описываются словом «избиение», а не «распятие», и в тексте не упоминается ни о повешении, ни о распятии. Александр Яннай, однако (если верить Иосифу Флавию), должен был повесить свои жертвы живыми из желания, чтобы они, умирая на кресте, видели, как издеваются над их женами и детьми. Но кто бы ни был тот «молодой лев», распявший так жестоко своих противников, все, что можно понять из этого эпизода, это то, что распятие произвело столь сильное впечатление на простых людей, что они никогда не забыли его и не простили, потому что «такое» было неслыханным во всей истории Израиля и противным всем еврейским законам и обычаям[17].

В книгах Ветхого Завета предписываются или упоминаются четыре способа казни: סקילה — «побиение камнями» (Второзак. 17:5); שׂריפה — «сожжение» (Левит 20:14 и далее); תלה — «повешение» (Иисус Навин 8:29); לפי חרב — «острием меча» (Второзак. 20:13). По причинам, которые мы сейчас рассмотрим, законодатели периода

Мишны заменили «повешение» — «удушением»[18]. В отношении библейских «повешений» следует отличить повешение живого человека от повешения после казни: библейского закона, предписывающего повешение как таковое в качестве способа казни, не существует. Все случаи повешения описываются в Библии как фактический отчет о происшествии, но не как предписание. Существует, однако, закон о повешении преступника ***после*** казни: «Если в ком найдется преступление, достойное смерти, и он будет умерщвлен[19], и ты повесишь его на дереве: То тело его не должно ночевать на дереве, но погреби его в тот же день; ибо проклят перед Богом ***всякий*** повешенный ***на дереве***, и не оскверняй земли твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел» (Второзак. 21:22-23).

Казни должны были совершаться поздно после полудня[20], чтобы тело преступника (повешенное после казни) могло быть снято с дерева и предано земле по возможности скорее, еще до захода солнца[21]. Повешение тела казненного не было выражением торжества или надругательства над ним[22]. Это было поспешным формальным выполнением библейского предписания для внушения страха народу: «и весь народ услышит и убоится» (Второзак. 17:13), или: «...и повесь их Господу перед солнцем, и отвратится от Израиля ярость гнева Господня» (Числа 25:4). Слова «проклят перед Богом всякий повешенный на дереве» были истолкованы как: «повесить человека — проклятие перед Богом»[23], однако для устрашения возможных преступников повешение на показ тела казненного считалось необходимым.

Отвращение к повешению человека, даже после казни, привело в конце концов к изменению закона: в то время как библейское предписание посмертного повешения относилось ко всем, без исключения, преступлениям, караемым смертной казнью, измененный закон применил его лишь к прелюбодеям и проклинавшим Бога с упоминанием Его святого имени. О последних можно было справедливо сказать, что они были повешены за то, что проклинали Бога, а теперь — будучи повешенными — прокляты Им[24]. Следовательно, по еврейскому закону, повешение всегда было посмертным и применялось лишь к прелюбодеям и богохульникам.

Что же касается библейских отчетов о повешении живых людей, предполагается, что они были незаконными или применялись к людям нееврейского происхождения, и что в Библии нет упоминания ни об одной казни живого преступника через повешение по приговору суда. Подобные казни были совершены лишь по приказу нееврейских властителей: египетского фараона (Бытие 40:22); персидского царя Ахашвероша (Эсфирь 7:10; 9:14) и филистимлян (2-я Царств 21:9), которые предположительно действовали по своим законам. Повешение же евреями живых людей случалось лишь при военных действиях: так, Иисус Навин повесил на дереве царя Айи (Иисус Навин 8:29), но даже и в этом случае он приказал, чтобы его тело было снято с дерева перед заходом солнца. Иисус Навин повесил еще пять человек, предварительно казнив их «острием меча» לפי חרב (10:26). Когда Давид приказал казнить убийц Ишбошета, его врага, они были сперва заколоты мечом, потом им отрубили руки и ноги и лишь потом их трупы были повешены до захода солнца над прудом в Хевроне (2-я Царств 4:12). Предписание «повесь....Господу перед солнцем» (Числа 25:4) поклонявшегося чужим богам правильно истолковано не как относящееся к судебным инстанциям, а как призыв начать военные действия[25]. Во всяком случае, подлежит сомнению, имелось ли тут в виду «повесить» или «поставить к позорному столбу»[26].

Повешение, по библейскому закону, применялось лишь после того как преступник был казнен другим способом умерщвления и служило исключительно средством устрашения возможных преступников. И только значительно позже казнь человека через повешение проникла в еврейский закон из иноземных источников. Лучшим доказательством этому служит «книга Ездры»: в декрете, приписываемом персидскому царю Киру, мы читаем: «Мною же дается повеление, что *если* какой человек изменит это определение, то будет вынуто бревно из дому его, и будет поднят он и пригвожден к нему, а дом его за то будет обращен в развалины» (Ездра 6:11). Бревно, вынутое из его дома, могло быть, конечно, превращено как в виселицу, так и в крест, но считается, что этот декрет ввел персидский способ казни в Израиле[27]. Это, однако, не означает, что в Персии этот способ казни был единственным. К тому же нет ни одного показания о законной казни в древнем Израиле,

произведенной по предписанному Киром способу. Из библейских источников мы знаем, что персидский царь вешал преступников (Эсфирь 8:7 и далее), из других источников — что персидские цари распинали их[28].

Предположение, что распятие было в древней Персии единственным или одним из способов казни и что еврейские власти, бывшие тогда в персидском подчинении, были уполномочены применить его, еще не доказывает, что это изменило в какой-либо мере предписания еврейского закона или правомочие еврейского суда. И все же считается, что тут произошло «восприятие» персидского закона, подтвержденное самой Библией, и что это «восприятие» свидетельствует о том, что распятие стало еврейским способом казни.

Другой случай приводится в арамейском переводе «Книги Руфь» послеталмудического периода[29] и, следовательно, написанном несколько веков после событий, нами разбираемых. Слова Руфи: «И где ты умрешь, там и я умру» — были истолкованы таким образом, что среди других предписаний еврейского закона Руфь принимает также и предписания, относящиеся к смертной казни. Она как бы сказала: любым видом казни, которым ты можешь быть умерщвлена, готова умереть и я[30]. Это толкование излагается в авторитетном арамейском переводе так: «Наоми сказала Руфи: у нас четыре законных способа казни — побитие камнями, сжигание, мечом и через повешение, на что Руфь сказала, как ты умрешь, так умру и я».

Была ли традиция «удушения» периода Мишны забыта в послеталмудические времена[31], и заменила ли ее традиция удушения через «повешение»? Или же к тому времени произошла еще одна реформа, заменившая устарелый способ «удушения» более милостивым «повешением»? Или вообще следует игнорировать этот текст как очевидно ложное изложение закона несведущим человеком?

Мы думаем, что из этой замены «удушения» «повешением» можно сделать вывод, что в обоих случаях смерть наступала от отсутствия притока воздуха в легкие и что между этими двумя способами умерщвления не было никакой разницы с точки зрения физиологической причины смерти[32]. Следовательно, под «повешением», в

этом случае, не могло подразумеваться распятие, потому что при распятии, как мы увидим, смерть приходит не от удушья.

В период Талмуда и после него еврейские власти казнили, конечно, и через повешение. Однако во всех этих казнях, как будет показано, смерть приходила от удушья, в то время как при распятии человек умирал от истощения, от потери крови, от действия солнца или от других причин, на которых нам еще придется остановиться. При обычном повешении смерть наступала мгновенно. При распятии же агония длилась часами, порой — днями, и если поэтому повешение можно считать сравнительно гуманным, то распятие следует рассматривать как жесточайшее наказание, хотя бы из-за его длительности. И лишь имя у них общее: «повешение». Даже распятие Иисуса в Новом Завете описывается как «повешение», а его крест — как дерево, на котором он был повешен (Лука 23:39; Деяния 5:30; 10:39).

Самой известной из еврейских казней через повешение была казнь восьмидесяти ворожей в Ашкелоне по приказу Шим'она бен-Шетаха, одного из первых фарисейских законоучителей (второй век до н. э.). Все восемьдесят были повешены в один день[33]. Согласно рассказу более позднего периода один ученый видел сон, в котором его покойный учитель сказал ему, что по вине восьмидесяти ненаказанных законом ашкелонских ворожей великий Шим'он бен-Шетах будет мучиться в аду[34]. Когда Шим'он бен-Шетах услышал об этом, он сразу же привел закон в жизнь при помощи восьмидесяти нанятых молодых людей. Историчность этого массового повешения оспаривалась[35], но если оно действительно состоялось, возникает вопрос, было ли оно результатом судебного приговора, или же чрезвычайным шагом, предпринятым Шим'оном бен-Шетахом, действовавшим в качестве не судебной, а исполнительной инстанции. На вторую возможность намекает тот факт[36], что, несмотря на всю строгость отношения Шим'она бен-Шетаха к судебной процедуре и формальности[37], здесь чувствуется упущение и в том и в другом: по еврейскому закону, эти женщины подлежали побиению камнями, а не казни через повешение[38]. Твердо установленная еврейская традиция считает, что Шим'он бен-Шетах действовал при исключительных обстоятельствах и что «принятие чрезвычайных мер не может рассматриваться как прецедент»[39].

Нам неизвестно, в чем заключалась «чрезвычайность» обстоятельств, побудившая Шим'она бен-Шетаха принять приписываемые ему столь чрезвычайные меры, но мы хорошо знаем закон, по которому осуждение на смертную казнь колдуна или колдуньи возможно лишь по показанию двух свидетелей о совершении очевидного колдовства. Одно лишь голословное утверждение о наличии таланта совершать колдовство или искусный трюк, основанный на обмане зрения и ловкости рук, были недостаточны для обвинения человека в колдовстве[40]. В то же время претендовать на умение колдовать тоже воспрещалось[41], хотя и не считалось уголовным преступлением.

Если ашкелонские ворожеи не совершили очевидного акта колдовства, в котором можно было их обвинить, но заставили верить народ в свои сверхъестественные силы, то власти, ответственные за общественный порядок, были обязаны принять экстренные меры для устранения этого опасного обмана, тем более что он перерастал в массовый[42]. Если бы эти женщины были побиты камнями, могло создаться ложное впечатление, что это была обыкновенная казнь в результате обыкновенного суда. Они были намеренно повешены. Такая внесудебная казнь могла быть оправдана в глазах Шим'она бен-Шетаха небесным повелением: «Ворожеи не оставляй в живых» (Исход 22:18), или: не должна «находиться у тебя... ворожея» (Второзак. 18:10). Повеление, направленное не против ворожей и их деятельности, а в сторону обывателя, и прежде всего руководителей общин — не терпеть их присутствия в своей среде. Это буквальное толкование небесного повеления было широко распространено среди христиан и применялось ими на деле до позднего средневековья[43]. Для достижения предельного успеха действие Шим'она бен-Шетаха требовало быстрого и решительного исполнения: слух о планируемой операции против ворожей дал бы им возможность скрыться. Поэтому он приказал завершить ее в один день, даже если для этого потребовалось нанять восемьдесят палачей. Способ же казни (через повешение) обеспечивал кратчайшее ее исполнение. Их никогда бы не распяли, потому что распятие повлекло бы перед смертью долгую, мучительную агонию.

Колдуны и ворожеи не были единственными нарушителями еврейского закона, которых было дозволено умерщвлять без предварительного судебного процесса: подобное же разрешение существовало в отношении прелюбодеев и осквернителей Храма, пойманных *in flagrante delicto*[44], и, как некоторые ученые считают, по отношению к подстрекателям на прелюбодеяние[45]. Мы, однако, нигде не читаем, что они подверглись умерщвлению через повешение. Наоборот, в одном случае способ умерщвления был «острие меча», по примеру «возревновавшего» Финееса, «взявшего в руку свою копье» и убившего преступника на месте преступления (Числа 25:7-8, 11)[46]. У современного человека подобный отказ от законной процедуры может вызвать крайне отрицательное к себе отношение, но для древних пример Финееса хранил великолепие подвига. По словам Филона Иудейского, современника Иисуса: «Каждый проникнутый добродетельным пылом, справедливо наделен правом наказать [пойманных на месте преступления прелюбодеев] без надобности предать их суду, совету или другой власти. Это право дано им их ненавистью ко злу и любовью к Богу... и они способны верить, что в тот момент они являлись и судьями, и командирами, и членами совета, и даже всем народом в целом — в одно и то же время»[47].

Из этого следует, что наказание Шим'оном бен-Шетахом восьмидесяти ворожей ничем не подтверждает теории, что повешение было утвержденным и обычным видом казни по еврейскому закону. Наоборот, оно было избрано с целью показать, что казнь была внесудебной и вызванной беспрецедентными, чрезвычайными обстоятельствами, а также из желания выполнить задание в возможно кратчайший срок. Следовательно, казнь ворожей не могла быть приведена в исполнение через распятие на кресте, так как этот вид казни был продолжительным и мучительным процессом по сравнению с мгновенной и сравнительно безболезненной смертью на виселице[48].

Насколько продолжительна и мучительна была предсмертная агония на кресте, повествуют нам сами Евангелия[49]. Евангельская традиция определяет час распятия Иисуса как третий (Марк 15:25).

Если мы примем в расчет описанные евангелистами события, предшествовавшие распятию: сперва разбирательство во дворце первосвященника, затем препровождение Иисуса в преторию, затем суд у Пилата, и, наконец, последний путь к Голгофе, то это был логически самый ранний час для определения хода событий. Мы читаем, что в шестом часу (когда Иисус уже находился на кресте в течение трех часов) «сделалась тьма по всей земле» (Лука 23:44; Марк 15:33; Матфей 27:45). Три часа спустя, т.е. «около девятого часа возопил Иисус громким голосом: 'אֱלִי! אֱלִי! לָמָה עֲזַבְתָּנִי!' (***Эли! Эли! лама азавтани!***) то есть: Боже мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Матфей 27:46; Марк 15:34), или «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лука 23:46). Иисус оставался на кресте шесть часов.

Матфей повествует, что Иисусу «дали пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить» (27:34); по Марку, это было «вино со смирною; но Он не принял» (15:23). У Луки мы читаем, что «шло за Ним великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о Нем» (23:27) — до самой Голгофы. Связав эти два предания, можно логически прийти к выводу, что то были женщины, провожавшие его к казни и принесшие с собой вино: по древнему еврейскому обычаю, человеку, ведомому на казнь, давалось вино с пряностями, чтобы «отуманить его сознание» до беспамятства. И были то «сострадательные женщины Иерусалима», предложившие ему выпить вина[50]. Об этом обычае мы читаем в Талмуде в связи с преступниками, приговоренными к смертной казни через побиение камнями, которое, по методам времен Талмуда, приводило к быстрому исходу по сравнению с долгими мучениями на кресте. И если «сострадательные женщины Иерусалима» нашли нужным обезболить приговоренного к казни через побиение камнями, они были, тем более, готовы оказать последнюю милость человеку, шедшему на распятие. И если эта милость оказывалась человеку, осужденному еврейским судом, тем сострадательнее отнеслись они к осужденному вражеским прокуратором. Иисус не принял вина и оставался в полном сознании в течение шести часов на кресте.

По Марку и Матфею, Иисус не прерывал молчания до самого конца, но Лука и Иоанн пишут, что он говорил. Когда его прибивали к кресту, он произнес: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают»

(Лука 23:34), и когда «злодеи», распятые с ним, обратились к нему, он сказал одному из них: «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (23:43). По Иоанну, когда Иисус увидел свою мать и ученика, стоявших у креста, он сказал: «Жено! се, сын Твой». И ученику: «се, Матерь твоя!» (19:26-27) и продолжал: «жажду» (19:28). Мы не будем вдаваться в теологическое значение того или другого выражения, приписываемого Иисусу, и ограничимся замечанием, что, по традиции Луки и Иоанна, Иисус, уже будучи на кресте, говорил внятно и ясно.

Мы читаем в римских источниках, что люди оставались на кресте долгое время и что они говорили с окружающими. Так, например, пунический царь Бомилкар, распятый на кресте торжествующей чернью, обратился к толпе с речью и, кончив ее, испустил дух[51]. Император Клавдий однажды выразил желание присутствовать при распятии, бывшем, как он слышал, древнейшим способом казни: *more maiorum*[52]. Несколько преступников были тотчас же распяты на его глазах. Насмотревшись в течение нескольких часов, он стал нетерпелив и приказал, чтобы их убили[53].

Одну деталь все четыре Евангелия обходят молчанием: был ли Иисус пригвожден или привязан к кресту? Считается, что римляне обычно привязывали осужденного к кресту веревками[54]. Однако древняя христианская традиция (рассказ о Фоме неверующем) утверждает, что Иисус был пригвожден к кресту (Иоанн 20:25). Павел метафорически говорит: «Истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту» (К Колоссянам 2:14). От Мученика Юстина мы впервые узнаем о прибивке гвоздями ног Иисуса к кресту[55]. То, что Иисус умер всего лишь через шесть часов после распятия, говорит за то, что он был не привязан, а пригвожден к кресту: кровотечение ускоряло наступление смерти. Будь он привязан к кресту веревками, он мог бы промучиться в течение нескольких дней[56]. Теория, что Иисус был снят с креста живым[57], и современное ее развитие, будто распятие было заранее задуманным Иисусом планом[58], предполагают, что Иисус был привязан к кресту, но не пригвожден: авторы этой теории знали, что пригвождение к кресту приводило к сильному кровотечению, ускорявшему приближение

конца. Человек, пригвожденный к кресту, может умереть от слабости в результате потери крови; он может умереть от голода, от жажды, от жары, от холода, от нападения хищного зверя или птиц. Ни одна из этих причин не может быть заранее предугадана. Иосиф Флавий рассказывает нам, до чего различен может быть один исход распятия от другого: увидев трех своих друзей распятыми, он попросил императора помиловать их. Когда тот согласился и их сняли с креста, двое умерли и лишь один остался в живых[59].

В еврейских юридических источниках мы находим дальнейшее подтверждение преданию, что к кресту Иисус был прибит гвоздями. Некоторые постановления закона об очищении в Талмуде основаны на предположении, что распятые не только остаются в живых некоторое время, но и теряют кровь до последней капли[60]. Более того, считалось, что гвоздь с креста (или «гвоздь с распятого») обладал целительными свойствами, и некоторые религиозные инстанции разрешают носить его в субботу[61]. Медицинские авторитеты тех времен расходились в вопросе, при какой болезни следует использовать его целительную силу: одни считали, что нет лучшего средства против опухоли или воспалений[62]; другие предпочитали применять гвоздь как средство против ядовитых укусов[63]; были и такие, что лечили им лихорадку[64]. Однако утверждение, что следует отказаться от этой суеверной глупости, взятой у язычников, не нашло много сторонников: по мнению многих еврейских ученых, законодатели обязаны быть хорошо осведомлены во всем, что врачи могут признать целительным средством[65]. Вера в целебную силу этих гвоздей была, очевидно, ввезена из Рима — вместе с самим распятием. Известно, что там лечили эпилепсию гвоздями, извлеченными из креста или распятых людей[66]. Более того, ими старались остановить распространение эпидемий[67].

То, что еврейские источники придают такое глубокое юридическое значение гвоздям, изъятым из креста, свидетельствует о том, что римляне в Иудее распинали не привязыванием, а пригвождением к кресту и что распятия производились нередко. Распятие, действительно, было единственным способом казни, применяемым римскими властями в Иудее[68]. Применялось же оно очень часто. В 4 году до н. э. римский прокуратор Вар приказал распять около двух тысяч еврейских повстанцев в горах около Иерусалима[69]. После

распятия Иисуса прокуратор Тиверий Александр казнил через распятие Иакова и Симона, сыновей Иуды Галилеянина[70]. Несколько лет спустя второе массовое распятие зелотов потрясло Иудею во время правления прокуратора Квадрата[71]. Потом пришел прокуратор Феликс, превзошедший своих предшественников тем, что он распинал не только повстанцев, но и каждого заподозренного в сотрудничестве с ними[72]. Так, в один день 3600 евреев были распяты или убиты на пути к месту распятия[73]. Император Тит Флавий приказал, чтобы взятые в плен во время осады Иерусалима были распяты на стенах города, и день за днем гибло 500 человек. Иосиф Флавий пишет, как римские солдаты должны были скручивать тела несчастных жертв в самые невероятные положения, «так как их было очень много, и не хватало места для стольких крестов, и не хватало крестов для стольких тел»[74].

Из этого следует, что распятие было не только законным способом казни по приговору суда, но и карательным мероприятием во время военных действий. Ввиду массовых распятий, о которых свидетельствует Иосиф Флавий, возникло много юридических проблем, касавшихся судеб жертв римских зверств, в частности в сфере обрядового очищения, законов о браке и разводе и субботних обрядах. Если женщина, бывшая замужем, хотела выйти замуж вторично, она должна была предъявить доказательство о смерти ее мужа. Показание же свидетелей о том, что его видели распятым на кресте, не являлось достаточным доказательстом этого[75]. Поводом к этому решению служила возможность: «быть может, богатая матрона еще спасет его»[76] — еще одно доказательство, что распятый мог долго оставаться на кресте живым. Но в этом скрывалась и положительная сторона: чем дольше мог человек продержаться на кресте, тем возможнее было его спасение. Из вышеуказанного решения мы можем заключить, что «богатым матронам» из «добрых женщин Иерусалима», присутствовавших, как мы видели, на распятиях, не раз удавалось подкупить римских легионеров или офицеров, чтобы снять с креста еще живых людей.

С другой стороны, показание свидетелей о том, что они видели, как хищный зверь растерзал распятого, принималось, но лишь в случае, если свидетель видел, что подвергнутые нападению части тела были «жизненными», т.е. теми, «из которых душа оставляет

тело»[77]. Это указывает на то, что смерть на кресте была нередко результатом нападения на жертву хищных птиц и зверей. Имеются и доказательства того, что некоторые римские императоры рассматривали распятие лишь как предварительную часть казни перед отдачей тела распятого на растерзание зверям[78].

В вытекающем из этого талмудическом толковании говорится, что одни умирали (на кресте) раньше — из-за тучности; другие позже, благодаря своему атлетическому сложению. В прохладе люди проживали дольше, чем в жаре, а физические мучения были легче зимой, чем летом[79]. Следовательно, не существовало ни правила, ни мерки, по которым можно было бы установить продолжительность (хотя бы минимальную или максимальную) времени пребывания человека в живых на кресте — с момента его распятия до смерти. По истечении трех дней после распятия показания свидетелей не принимались — не потому, что предположительно человек уже умер, а потому, что он уже был неузнаваем, и, следовательно, нельзя было полагаться на опознание его свидетелями (без наличия другого средства опознания)[80].

Другое правило гласило, что, если распятый на кресте требует, чтобы документ о разводе был выписан и передан его жене от его имени, требование это должно быть выполнено[81]. То же правило было в силе, если распятый сам не требовал этого, но кивнул головой в знак согласия в ответ на вопрос, хочет ли он, чтобы такой документ был выписан[82]. Целью этого документа было устранение надобности опознания и удостоверения смерти: его жена в таком случае могла выйти замуж вторично не как вдова, а как разведенная.

«Сострадательные женщины Иерусалима», как мы видели, старались облегчить страдания распятых вином с пряностями. Иисус отказался принять от них эту милость, как и, кажется, распятые с ним два «злодея». Оба, как и Иисус, были в полном сознании: по Луке, один сказал ему, «если Ты Христос, спаси Себя и нас» (23:39); другой же упрекнул первого: «или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? И мы *осуждены* справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли; а Он ничего худого не сделал» (23:40-41). Марк и Матфей утверждают, что распятые с Иисусом «злодеи» присоединились к ругавшимся над Иисусом (Марк 15:32; Матфей 27:44). Хотя Иисус и не отвечал, он, несомненно, слышал

надругательства. Его игнорирование окружающих не было признаком слабости или безразличия: оно было преднамеренным. Когда же он счел нужным ответить, его голос звучал громко и звучно: отвечая одному из «злодеев», просившему Иисуса помянуть его перед Господом «когда придешь в Царствие Твое» (Лука 23:42), Иисус сказал ему: «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (23:43).

Нас интересует больше феноменологический, чем богословский смысл этого эпизода. С богословской точки зрения тройному распятию были даны различные объяснения и толкования с целью углубить его значение. Наиболее распространенным является желание Марка показать, что исполнилось пророчество: «предавший душу свою на смерть» должен быть причислен «к злодеям» (Исайя 53:12; Марк 15:28). По Евангелию от Луки, то же предсказал сам Иисус предыдущим вечером (Лука 22:37). Это стремление продемонстрировать осуществление Писания в Иисусе мы встретим и в других эпизодах, происшедших, по отчетам евангелистов, при распятии или сразу же после него. Однако так же, как существует возможность, что происшествия были прилажены к пророчествам, не исключается, что они действительно произошли и лишь позже были сравнены со ссылками на Писание — для требуемого богословского назидания. Исполнение библейского пророчества в каком-либо происшествии само по себе не превращает его в неправдоподобное, даже в глазах холодного рационалиста, далекого от богословия. Но когда описываемое происшествие само по себе объективно неправдоподобно, то не исключается, что сообщение о нем диктуется стремлением представить Писание исполнившимся.

Таким образом, столетие тому назад было указано, что отчет о «первосвященниках» (Марк 15:31) с «книжниками и старейшинами» (Матфей 27:41) и «правителями» (Лука 23:35), не говоря уж о простом народе, глумившихся над распятым Иисусом, мог быть включен лишь с одной целью — для подтверждения того, что с Иисусом произошло предсказанное автором Псалмов: «Все, видящие меня, ругаются надо мною; говорят устами, кивая головою: 'Он уповал на Господа, — пусть избавит его; пусть спасет, если он угоден Ему'» (Псалтирь 21: 8-9). Над Иисусом глумились теми же словами: «Уповал на Бога: пусть теперь избавит Его, если Он угоден

Ему» (Матфей 27:43). Просто не поддается воображению, чтобы первосвященники, книжники и старейшины глумились и издевались над соплеменником, распятым на римском кресте, по какой бы то ни было вине. Следовательно, цель включения этого эпизода — уверить читателя, что слова автора Псалтиря осуществились в Иисусе[83], а заодно лишний раз показать евреев во всей их бесчеловечности, низости и жестокости.

Распятие было достаточно жестокой казнью и без того, чтобы евангелисты усугубили ее для отягощения описания испытаний Иисуса. В свою бытность в Риме, они, несомненно, присутствовали при распятиях, где толпе было позволено издеваться над осужденными и дать волю своим низменным инстинктам. Или, быть может, их впечатлило бичевание, сопровождавшее процесс казни, как отвратительная деталь, необходимая и для повествования о последних часах Иисуса. Но, даже независимо от сопровождающих казнь излишних жестокостей, распятие считалось в Риме самым свирепым и жестоким способом умерщвления (*summum supplicium*)[84], известным еще во времена дальних предков (*more maiorum*)[85] и сохраненным для казни рабов, иноземцев или за самые ужасные преступления[86].

Тацит рассказывает о прениях в римском сенате, когда один из сенаторов опротестовал применение казни через распятие, аргументируя свой протест так: «преступника следует подвергнуть не тому, чего он, возможно, заслуживает: просвященный правитель и нескованный прецедентами сенат должны отменить и крест и виселицу, заменив их наказаниями, налагаемыми судьями без жестокости и не покрывая позором наше поколение»[87]. Этот одинокий призыв остался без отклика, но он доказывает, что даже в те времена, наиболее прогрессивные и либеральные римляне питали отвращение к казни через распятие. Характерно ужасна и общая терминология казни через распятие: жертву прибивали к «неплодоносному дереву» (*infelix lignum*); он был повешен на «позорной перекладине» (*infamis stipes*)[88]. Хотя и другие способы римских казней не отличались особой гуманностью, распятие, как заметил Цицерон, было самым жестоким и ужасным наказанием (*crudelissimum et teterimum supplicium*)[89]: это было «верхом совершенства искусства палача»[90].

Знаменательно то, что в Евангелии от Иоанна мы не находим ни отчета, ни упоминания о глумлении над Иисусом со стороны евреев вообще и первосвященников (19:21) в частности. Были ли то евреи (по отчету четвертого евангелиста), взявшие Иисуса на казнь (19:16) и (по предвзятому вымыслу) распявшие его (19:18). Не могло быть сомнения, что четвертый евангелист решил превзойти своих трех предшественников в стремлении обвинить и заклеймить евреев. И все же он отказался от версии Марка – глумления над распятым Иисусом, вопреки Матфею и, в меньшей мере, Луке, принявших эту версию. Чтобы остаться верным своей преднамеренной цели, он должен был ухватиться за теорию Марка и использовать ее полностью. Тут следует отметить, что Иоанн следует за версией синоптических Евангелий о глумлении над Иисусом римскими солдатами – хотя и относит это к несколько ранней стадии (18:2-3), что делает его умолчание о глумлении евреев тем более странным. Предположить, что Иоанн умолчал об этом, считая то или иное оскорбительное слово, брошенное Иисусу, не более чем второстепенной деталью[91], было бы несправедливостью по отношению к драматичности и антиеврейскому характеру его отчета. Теория, что Иоанн не видел надобности говорить об этом, так как его отчет был лишен элемента «доказательства от пророчества»[92], опровергается исполнением, по крайней мере, двух библейских пророчеств, записанных в Евангелии от Иоанна (19:28, 36). Следовательно, или у Иоанна была собственная теория, отрицавшая глумление евреев над Иисусом, или он предпочел отвергнуть версию синоптических Евангелий ввиду ее заведомой несостоятельности.

Некоторые исследователи считают, что Иоанн лично присутствовал при распятии Иисуса и свидетельствовал о том, что там действительно произошло – в частности, об обращении Иисуса с креста к своей матери и ученику (19:25-27) – как очевидец, слышавший и видевший говоривших[93]. Тогда, тем более, следует предпочесть версию Иоанна отчетам других евангелистов и отвергнуть (как сделал и он) их рассказ о глумлении над Иисусом евреев. Нам кажется, что и у Луки была крупица сомнения на этот счет: в то время, как его «начальники» насмехались над Иисусом, «народ стоял и смотрел» (23:35), воздерживаясь, как ни странно, от участия в том, что у Марка (15:29) и Матфея (27:39) описывалось как народное развлечение.

При всем неправдоподобии отчета Марка, в нем приводится трезвый довод, что всегда и везде найдутся извращенные люди, испытывающие «наслаждение, глядя на пытки других»[94]. Такого рода готовая психология игнорирует необычное положение, в котором находились евреи Иудеи под римским владычеством: ни в коем случае невозможно вообразить, чтобы средний гражданин при виде соплеменника, распятого ненавистными римлянами, пал бы до такой степени, чтобы остановиться и обругать несчастную жертву. Если он был бессилен чем-либо облегчить муки распятого, он бы тихо постоял рядом, чтобы хоть своим присутствием выразить сострадание, но никогда не обидел бы его. Я не думаю, что есть надобность приводить в доказательство особые черты еврейского характера: то же относится к любому другому народу под чужим игом, не потерявшему национальной гордости и не лишенному элементарного чувства самоуважения и человечности.

Никакое извращение, как бы глубоко оно ни укоренилось в человеке, не устояло бы под давлением общественного мнения и страха перед мщением зелотов: любая попытка «позабавиться» за счет Иисуса была бы пресечена на месте самым энергичным образом. Даже при необоснованном предположении, что среди евреев были желающие избавиться от Иисуса или причастные к его смерти, воображение меркнет при мысли, что, достигнув своей тайной цели, они всенародно демонстрировали бы свое торжество: с одной стороны, они побоялись бы гнева толпы, не простившей бы такого явного сотрудничества с врагом, с другой — не только возможное чувство раскаяния, но и простая предосторожность заставили бы их держаться подальше от места казни. Еще труднее вообразить, что они хотели утопить в скандальном хаосе бесчинства проснувшиеся угрызения совести. Потому что, раскаявшись, они еще могли спасти Иисуса, и если Пилат был действительно так благосклонен к нему, как евангелисты это представляют, то была еще возможность заручиться его помилованием и снять Иисуса с креста живым. Другими словами, все указывает на справедливость отчета Иоанна, что ни первосвященники, ни книжники, ни старейшины, ни евреи вообще не проклинали и не надругались над Иисусом после его распятия. Все присутствовавшие стояли молча, потрясенные горем и печалью.

Иоанн рассказывает также о том, что, когда Иисус понял, что «уже все совершилось», он сказал с креста: «жажду» (19:28). «Тут стоял сосуд, полный уксуса. *Воины*, напоивши уксусом губку и наложивши на иссоп, поднесли к устам Его. Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух» (19:29-30). Мы не слышим, кто были те «*они*», которые поднесли напиток к устам Иисуса. Лука пишет, что «также и воины ругались над Ним, подходя и поднося Ему уксус» (23:36), но не упоминается, что Иисус принял напиток. По Евангелиям от Марка и Матфея, когда Иисус воскликнул: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?». А один побежал, наполнил губку уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить» (Марк 15:34-36; Матфей 27:46-48); и приняв напиток, Иисус «испустил дух» (Матфей 27:50; Марк 15:37). Здесь мы имеем версию, общую всем четырем Евангелиям, что для нашего изыскания значительно и интересно.

Мы отвергаем версию Луки, что напиток был дан Иисусу римскими воинами, хотя бы по той причине, что из четырех евангелистов он единственный, утверждающий это. Остальные евангелисты единогласно утверждают, что один или несколько человек из присутствующих принесли его и подали Иисусу. Иоанн говорит об этом не нарочито, но достаточно ясно. Услышав ли восклицание Иисуса, или по собственному почину, они принесли ему уксус — не воду, которая утолила бы его жажду, и не вино, способное отуманить сознание. Они дали ему выпить уксусу, не утоляющего ни жажду, ни боль, но зная, что это сократит агонию. Средневековый писатель утверждает, что при подобных условиях принятие уксуса ускоряет («как говорят») приход смерти[95]. Это осторожное утверждение напоминает нам талмудический спор, обладает ли уксус свойством освежать. Отрицавшие это свойство в уксусе позволяли пить его в пост, даже в Судный день. Те же, кто утверждал, что он освежает, — запрещали[96]. И все же, даже при своей «освежающей» способности, там, где наступает разложение, уксус способен приблизить смерть. Существует и мнение, что при подобных обстоятельствах любой напиток способен оказаться смертельным[97]. Большинство же ученых считает, что евангелисты предпочли уксус другому напитку не из-за его природных качеств, а опять-таки из желания показать, что библейские пророчества точно исполнились, как, например, «и в

жажде моей напоили меня уксусом» (Псалтирь 68:22)[98]. Автор Псалтиря укоряет подачу жаждущему уксуса как напитка, неспособного утолить жажду, но люди, давшие уксус Иисусу, считали, очевидно, что он лишит его страданий и принесет покой.

Этот эпизод лишний раз доказывает наше утверждение, что присутствующие при распятии Иисуса были далеки от мысли издеваться над ним и что целью их было по мере возможности уменьшить его страдания. Евангелисты, конечно, не могли и не хотели признать это. Вместо этого, будучи верны своей цели, они вкладывали в уста народа слова, способные лишить их действия (в глазах читателя) всякой ценности. О том, что у них не было точных сведений о сказанном присутствующими, мы можем заключить из несовместимости евангельских отчетов одного с другим. По Евангелию от Марка, человек, подавший Иисусу уксус, сказал: «постойте, посмотрим, придет ли Илия снять Его!» (15:36). Даже Матфею это показалось преувеличением: в его изложении, тот человек не глумился над Иисусом, но зато «другие говорили: 'постой, посмотрим, придет ли Илия спасти Его'» (27:49). Четвертый евангелист отвергает версию Марка даже в смягченной Матфеем форме как несуразную или ненужную. Его рассказ прям и прост: когда Иисус сказал «жажду», ему подали уксуса из «стоявшего тут сосуда», и когда Иисус «вкусил уксуса, сказал: совершилось» (Иоанн 19:28-30). Слова «тут стоял сосуд, полный уксуса» (19:29) говорят о том, что уксус всегда держался под рукой на месте казни и что давшие напиток Иисусу, дали бы его каждому распятому — из милости, но ни в коем случае не злонамеренно.

Лука, как мы видели, предоставляет «римским воинам» напоить Иисуса уксусом. Перед этим они насмехаются над ним: «если Ты Царь Иудейский, спаси Себя Самого!» (23:36-37). Мы уже выразили наши сомнения в приемлемости отчета Луки об этом эпизоде. Однако имея перед собой версию Марка, в которой подавшие Иисусу уксус в то же время насмехались над ним, Лука отверг мнение, что то были евреи, и заменил их «римскими воинами».

Иоанн продолжает: «но как *тогда* была пятница, то иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, ибо та суббота была день великий, просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять *их*. Итак пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого,

распятого с Ним. Но, пришедши к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голеней, Но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (19:31-34). Лишь после этого Иосиф из Аримафеи (евр. יוסף הרמתי) «просил Пилата, чтобы снять Тело Иисуса» (19:38). Марк, напротив, рассказывает, что «и как уже настал вечер, потому что была пятница, то есть, *день* перед субботою, Пришел Иосиф из Аримафеи, знаменитый член совета, который и сам ожидал Царствия Божия, осмелился войти к Пилату и просил Тела Иисусова» (15:42-43). По версии Иоанна, евреи пришли к Пилату и сказали, что Иисус еще не умер. Пилат не просил подтверждения у центуриона, потому что, по обычному расчету, смерть не могла еще наступить. Евреи просили прокуратора дать приказ воинам перебить ноги распятым, что ускорило бы приближение их смерти и позволило бы снять их тела с крестов до наступления субботы и Пасхи.

Еврейская делегация к Пилату, очевидно, оставила Голгофу, когда Иисус еще был жив. Иначе ее задание было бы лишено смысла. Другими словами, пока делегация была у Пилата, люди, оставшиеся у креста, услышали слово Иисуса «жажду» и подали ему губку с уксусом. Когда же делегация вернулась с приказом Пилата «перебить им голени», Иисус, очевидно, был уже мертв.

Если же мы примем версию Марка, то весь рассказ о просьбе «перебить голени» выдуман, потому что если это действительно произошло, то Пилат не выразил бы удивления по поводу столь ранней, по его расчету, смерти Иисуса и потребовал бы у центуриона подтверждения этому. В Евангелиях от Матфея и Луки этого затруднения не возникает, так как, по их версиям, Пилат удивления не выражал (Матфей 27:58; Лука 23:52).

По отчету Марка, Пилат удивился, что Иисус уже умер; по версии же Иоанна, он согласился ускорить приближение смерти распятых. «Перебить голени» не было и не предназначалось быть добавочной пыткой. Это было «актом милости», предназначенным для приближения конца мукам распятых. Евреи, просившие об этом Пилата, представлены Евангелиями не как действовавшие из сострадания к Иисусу, а как желавшие совершить свой религиозный долг и похоронить его до захода солнца. Что же касается Пилата, то ему было безразлично, останутся ли тела висеть на крестах в течение

ночи и даже в течение последующих дней и ночей. Наоборот, как мы уже видели, по глубоко укоренившемуся римскому обычаю распятых оставляли на растерзание шакалам и хищным птицам[99], что считалось дополнительным и крайне позорным наказанием, от которого казненный мог быть избавлен лишь по «милости высочайшего повеления». Приказав «перебить голени» распятым, Пилат, в сущности, умалил меру наказания, и так как прошение было представлено не как просьба о милости, а как выполнение религиозного требования, то Пилат не видел причины отказать в нем.

Хотя запрет оставлять тела «повешенных на дереве» после захода солнца относился к евреям, казненным по еврейскому закону и по приговору еврейского суда, он был со временем распространен — быть может, по аналогии — и на евреев, казненных по приговору нееврейских судов. Приближение субботы и праздника лишь усиливало безотлагательность действия, бывшего обязательным при любых обстоятельствах.

Теперь посмотрим: если люди, требовавшие распятия Иисуса именно в этот день, были действительно евреи, не могли же они, по всей вероятности, не принять во внимание, что суббота и праздник могли наступить еще до смерти Иисуса и что, следовательно, они будут вынуждены оставить его тело «висеть на дереве» в течение субботы и праздника. Может показаться, что им это было безразлично. Можно, конечно, возразить, что евреи, просившие Пилата приказать «перебить Иисусу голени», были не те евреи, которые утром требовали его казни. Если так, то почему автор Евангелия от Иоанна не отличает тех «евреев» от этих? Если, например, евреи, просившие Пилата укоротить агонию Иисуса, были его последователями, евангелист не утаил бы этого факта, как не утаил он личных отношений Иосифа из Аримафеи с Иисусом (19:38; Лука 23:50-51; Матфей 27:57; Марк 15:43). Отличая различные категории «евреев», евангелист мог также различить ученого законника, знающего правила дневного захоронения, от других евреев, не нашедших лучшего времяпрепровождения, как буйно требовать казни человека накануне субботы и праздника.

Более того, если евреи, желавшие похоронить Иисуса до захода солнца, были те же, кто утром требовал его казни, то возникает новая неувязка: мы читаем у Иоанна, что евреи «не вошли в преторию,

чтобы не оскверниться, но чтобы ***можно было*** есть пасху» (18:28). Если, таким образом, они хотели оставаться «неоскверненными», то как же они были готовы оскверниться после полудня, хороня мертвеца? В то время как осквернение при входе в преторию подлежит сомнению, осквернение при участии в похоронах неопровержимо (Числа 19:11-14). Одно из двух: или они пренебрегали осквернением и были готовы войти в преторию утром, или они боялись оскверниться, что не позволило бы им похоронить Иисуса перед заходом солнца и наступлением праздника. В действительности, как мы уже показали, они не вошли в преторию не из боязни оскверниться, а по другим, не зависящим от них причинам. Перед заходом же солнца они были готовы оскверниться, лишь бы оказать последнюю милость и честь Иисусу и двум распятым вместе с ним осужденным, похоронив их по всем правилам еврейского закона.

Предполагается, что отчет о приказе Пилата «перебить голени» распятым обязан своим существованием опять-таки желанию евангелиста показать, что Писание сбылось в лике Иисуса до конца: «Ибо сие произошло, да сбудется Писание: 'кость Его да не сокрушится'» (Иоанн 19:36). Только «агнец без порока» (Исход 12:5) годен быть принесенным в жертву Богу в пасхальную ночь. Такому «беспорочному агнцу», принесенному в жертву в пасхальную ночь, Иоанн хотел уподобить Иисуса в сознании читателей. «И костей ее не сокрушайте» (Исход 12:46) — является расширением библейского предписания выбрать для жертвоприношения «агнца без порока». Нарочитое же упоминание о том, что «сокрушение костей» нарушает беспорочность агнца, говорит о том, что их целостность являлась главным условием годности агнца быть принесенным в жертву Богу. Как бы обыденно не было ломать кости животным для приготовления пищи или жертвоприношения, по отношению к человеку это было необычно. Факт, что ноги Иисуса были нетронуты, остался бы лишенным значения и не подвергся бы никаким сравнениям, не будь рассказа о том, что двум «злодеям», казненным вместе с Иисусом, «перебили голени», и не будь известно о широком применении этого акта к распятым на кресте. Лишь после того, как нам было сообщено, что ноги этих двух были перебиты, происходит чудо, и Иисус остается невредим: Бог принял его душу, когда его тело было непорочно, и он мог быть уподоблен «непорочному и чистому

агнцу», а его «драгоценная кровь», пролитая на кресте, — кровь жертвы на храмовом алтаре за спасение грешного человечества (1-е Петра 1:19).

«Но, пришедши к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голеней, Но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (Иоанн 19:33-34). Этот удар копьем, нанесший Иисусу телесное повреждение, на первый взгляд сделал недействительными все попытки оставить тело Иисуса «непорочным и чистым». Может быть, однако, что рана, нанесенная после смерти, уже не могла опорочить его чистоты, потому что душа непорочной жертвы уносится в небо в момент расставания с телом. Или, быть может, важнее, чем «кость Его да не сокрушится» (Иоанн 19:36), было исполнение другого пророчества: «воззрят на Того, которого пронзили» (Иоанн 19:37). Эта фраза взята из Книги пророка Захарии: «А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на *Него*, которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и будут скорбеть, как скорбят о первенце. В тот день поднимется большой плач в Иерусалиме... и будет рыдать земля, каждое племя особо...» (12:10-12). В цитате Иоанна слова: «воззрят *на Него*, которого пронзили» изъяты из...их контекста, и наверное, следовало бы вернуть их на место: вид «пронзенного» (кто бы он ни был)[100] вызовет общий траур в Иерусалиме, и ни одна семья в городе не останется не пораженной горем и печалью. Чтобы показать, что и это пророчество исполнилось в смерти Иисуса, следовало установить, что он был «пронзен». Нет сомнения, что распятие Иисуса римлянами вылилось в общий траур в Иерусалиме и во всей стране. Однако автору Евангелия от Иоанна было, очевидно, недостаточно того, что «большой плач» поднимется в Иерусалиме и без того, что римский легионер «пронзил ему ребра» (19:37).

Приводились доводы за то, что, с физиологической точки зрения, отчет о поражении Иисуса копьем несостоятелен: кровь и вода не могли истечь вместе из пронзенного мертвого тела, и уж, конечно, так, чтобы быть различимыми невооруженным глазом[101]. Этот эпизод был, очевидно, включен для доказательства исполнения библейского пророчества, но не в силу какого-либо достоверного свидетельства или предания. Та же причина, очевидно, побудила

автора Евангелия от Иоанна внести в книгу и эпизод о «перебитии голеней». Кровь и вода, показавшиеся при пронзении Иисуса, толкуются как освященные символы[102]: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию» (1-е Иоанна 5:6). Очевидно, что для евангелиста в этом заключалось особое значение, так как он настаивает на правдивости «отчета» очевидца (Иоанн 19:35). Однако даже эта настойчивость не в состоянии уравновесить отсутствие в отчете свидетельства о пребывании матери, ученика и очевидца при распятии в синоптических Евангелиях: если эпизод, описанный в Евангелии от Иоанна, опирался на обоснованное предание, синоптические Евангелия ни в коем случае не могли бы пройти мимо него в молчании[103].

Тем не менее мы готовы предположить, что автор Евангелия от Иоанна опирался на сведения или обоснованное предание о том, что палачи перебили голени двум разбойникам, или знал о применении такого акта по отношению к распятым. Так, например, император Август приказал перебить голени одному из своих секретарей за нарушение государственных секретов[104]. Император Тиверий делал то же с людьми, несогласными быть обесчещенными им[105]. Это были отдельные наказания, но нам известно применение этого средства и при распятии[106] не только для ускорения приближения смерти, но в качестве предварительной стадии самого распятия[107].

В противоположность беспримерному эпизоду о «воде и крови», рассказ о перебитии голеней соответствует известному обычаю. Хотя бы по этой причине отчет Иоанна о евреях, просивших Пилата приказать перебить ноги распятых, нельзя отвергнуть автоматически. Следует отметить, что в то время, как Пилата просили (и он согласился) приказать перебить ноги, о пронзении тела Иисуса ничего не было сказано, и «один из воинов» по собственному почину «пронзил ему ребра», не то для того, чтобы проверить, жив ли Иисус, не то для шутки и издевательства. Так что даже если этот эпизод состоялся в действительности и не был выдуман только для того, чтобы доказать исполнение библейского пророчества, то даже тогда он не имеет никакого отношения к роли, предназначенной евангелистами евреям.

Ходатайство перед Пилатом ускорить наступление смерти Иисуса Иоанн приписывает евреям (19:31). Излишне говорить, что это звучит фальшиво: совершенно неожиданно мы находим у «евреев» человеколюбие и чувство милосердия. Казалось, было бы естественнее приберечь эти качества для самого Пилата и позволить ему проявить инициативу укоротить предсмертные муки Иисуса. Тогда, конечно, следовало ожидать, что «евреи» громко опротестовали бы подобное решение и стали бы настаивать на усилении и продлении страданий Иисуса. И если они ходатайствовали перед Пилатом, то лишь из злого умысла. И действительно, была выдвинута теория, что «приготовление к субботе и празднику» было лишь предлогом для причинения Иисусу зла и добавочных мучений, а наивный Пилат попался на удочку и согласился — из искреннего желания сделать Иисусу эту последнюю милость[108].

Мы утверждаем, что народ любил Иисуса и солидаризировался с ним и что при виде его мучений эта любовь не могла не углубиться в этот — его последний — день, и что ни они, ни их руководители не были причастны к суду над ним и к его осуждению. Тогда становится вероятным, что, увидев его агонию, они устремились к Пилату, умоляя его приказать офицерам прекратить эти страдания без дальнейшего разрывающего сердце промедления. Скорое наступление праздника, как мы уже сказали, было желательным поводом для обращения к Пилату с такой просьбой. Но не менее чем присутствующих, этот факт, несомненно, тяготил самого Иисуса: он был бы последним, кто желал или согласился бы нарушить святость субботы ради себя или осквернить великий праздник, оставив распятого человека — «проклятье Бога» — висеть на кресте после захода солнца. Прекрасно зная чувствительность Иисуса в этом отношении, евреи тем более желали отдать последнюю почесть любимому брату — еще до наступления субботы.

С другой стороны, если правда, что евреи утром требовали распятия Иисуса и что Пилат уступил им против собственного желания и несмотря на свое убеждение в его невиновности, то те же евреи не только не посмели бы показаться прокуратору на глаза с такой просьбой, но он никогда не согласился бы исполнить ее, даже если у них хватило бы духу обратиться к нему: такая дерзость могла только лишить его последней капли терпения. Кроме того, они не

могли не опасаться, что им не удастся вернуться ненаказанными. Если евреи действительно пришли к Пилату с просьбой ускорить наступление смерти Иисуса, перебив ему голени, то эта их встреча с Пилатом, в связи с Иисусом, была первой и единственной. Первой и единственной была и просьба их к нему, просьба милости и сострадания.

Во всех четырех Евангелиях мы находим рассказ о том, как римские воины, распявшие Иисуса, «делили одежды Его, бросая жребий, кому что взять» (Марк 15:24; Матфей 27:35; см. также Иоанн 19:23). Этот рассказ тоже пытается доказать исполнение библейского пророчества: «Делят ризы мои между собою, и об одежде моей бросают жребий» (Псалтирь 21:19). Известно, что в Риме палачи имели право унаследовать одежду казненного[109]. В Иудее, однако, этого обычая мы не находим. Евангелисты повествуют лишь об одеждах Иисуса, разделенных между собой палачами, не упомянув ни словом об одеждах двух разбойников, распятых вместе с ним. Не доказывает ли это, что рассказ о дележе одежды Иисуса не преследует иной цели, как убедить читателя, что автор Псалтиря не имел в виду никого, кроме него, тем более что одежды Иисуса не были драгоценны: «хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху» (Иоанн 19:23), т.е. достаточно бедный.

Мы находим особое отношение к Иисусу по сравнению с двумя другими распятыми и в вопросе о погребении. Мы читаем, что Иосиф из Аримафеи «осмелился войти к Пилату и просил Тела Иисусова» (Марк 15:43; см. также Матфей 27:58; Лука 23:52; Иоанн 19:38), но не находим ни слова о телах двух остальных, умерших тогда же, рядом с Иисусом. По еврейскому закону и обычаю, можно было ожидать, что Иосиф из Аримафеи поступит одинаково по отношению к троим. Быть может, он так и поступил и похоронил троих, но евангелисты умолчали об этом, потому что участь двух разбойников перестала быть существенной для их рассказа. Мы можем предположить, что Иосиф, отмеченный евангелистами как ученик Иисуса (Матфей 27:57; Иоанн 19:38), пошел бы по стопам своего учителя: «ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли

поступают и язычники?» (Матфей 5:46,47) — и то, что он сделал для человека, которого он любил, он сделал бы и для тех, кого не знал.

Имена евреев, пришедших к Пилату с просьбой ускорить смерть Иисуса, неизвестны. Имя же еврея, просившего похоронить его, стало бессмертным. Иосиф из Аримафеи (евр: יוסף הרמתי, Иосиф с Плоскогорья) был, по словам евангелистов, членом Синедриона (Марк 15:43; Лука 25:50), и, по мнению некоторых ученых, был лично знаком с евангелистами, служа первоисточником их отчетов[110], что невозможно ни подтвердить, ни отрицать. Однако если евангелисты, или хотя бы один из них, имели непосредственные сведения о происшедшем на заседании Синедриона в предшествующую распятию ночь, они, конечно, не утаили бы источника этих сведений, как не утаили его в эпизоде погребения. Более того, если этот Иосиф, последователь Иисуса, присутствовал на ночном заседании Синедриона, как его описывают евангелисты, он, несомненно, постарался бы оказать влияние на ход дела. И если он описал евангелистам прения Синедриона, то можно было ожидать, что постарался бы уверить их, что сделал все возможное для предотвращения трагедии. Мы охотно готовы принять, что этот последователь Иисуса, как, быть может, многие другие, был членом Синедриона и присутствовал на заседании во дворце первосвященника предыдущей ночью. Но если он действительно рассказал евангелистам о том, что там произошло, он — увы! — не сумел убедить их переложить его отчет на страницы Евангелий. То, что, по нашему мнению, действительно произошло на том заседании, вполне допускает присутствие на нем Иосифа из Аримафеи (как и любого другого ученика, последователя или сторонника Иисуса) в качестве члена Синедриона.

Один современный нам автор выдвинул теорию, что Иисус и Иосиф были сообщниками в заговоре: Иосиф согласился дать Иисусу наркотик, который, не убив его, придал бы ему вид умершего. Затем он попросит Пилата разрешить ему снять Иисуса с креста и якобы похоронит его. А через несколько дней Иисус появится как будто воскресший[111]. Категорически отвергая эту теорию, которая вовлекла бы Иисуса и Иосифа в преступную (если не в легальном, то в моральном и теологическом смыслах слова) авантюру, мы предпочитаем удовлетвориться простым и гуманным евангельским рассказом о том, что Иосиф был другом и последователем Иисуса,

похоронившим его перед заходом солнца на принадлежащем ему участке земли по строгим правилам и обычаям своего народа.

Римский закон запрещал погребение казненных преступников[112]. Мы видели, что распятые оставлялись на крестах в добычу зверю и птице[113]. Часовые предотвращали похищение тел распятых родственниками для их погребения. Нелегальное погребение распятого преступника считалось уголовным преступлением[114]. Император в исключительных случаях соглашался позволить родственникам или друзьям похоронить казненного[115], и то, что в Риме было исключительным правом императора, в провинциях было правом правителя. Следовательно, просьба Иосифа Аримафейского к Пилату не была редкостью, и, как видно, Пилат без труда удовлетворил ее. Мы знаем, по Иосифу Флавию, что евреи были очень чувствительны к погребению умерших вообще, и в частности распятых римлянами[116]. И, очевидно, получали специальные разрешения в каждом индивидуальном случае. Бесспорно, что Пилат усомнился бы дать такое разрешение евреям, требовавшим утром распятия Иисуса: если прокуратор действительно «предал» Иисуса евреям на распятие, он не «предал» бы им его для погребения. И крайне невероятно, что Пилат мог отличить Иосифа из Аримафеи от евреев, жаждавших смерти Иисуса: в его глазах они все были чересчур похожи друг на друга.

То, что Иисус был похоронен Иосифом Аримафейским на принадлежащем ему участке земли (Матфей 27:60; Лука 23:53; Иоанн 19:41), доказывает, что он не считался преступником по еврейскому закону (каковым и не был): мы знаем, что преступники, казненные по еврейскому закону, хоронились на специально предназначенных для этого кладбищах, известных как «судебные кладбища»[117]. По закону, частному человеку было запрещено хоронить их, и траур по ним был запрещен. Казненные же по приказу римского правителя хоронились и оплакивались как люди, умершие естественной смертью[118]. Не имело значения, в каком преступлении обвинялся казненный: сам факт, что он был осужден и казнен римлянами, давал ему право на погребение и траур по всем правилам еврейского закона и обычая.

Итак, мать Иисуса и Мария Магдалина «сидели против гроба» и оплакивали его (Матфей 27:61; Марк 15:47) до прихода субботы,

предварительно «приготовив благовония и масти» (Лука 23:56). Он был погребен, «как обыкновенно погребают иудеи» (Иоанн 19:40). По еврейскому обычаю «обвили его пеленами» (Иоанн 19:40), купленными Иосифом (Марк 15:46)[119].

И был он похоронен и оплакан как любой еврей, принявший смерть от римского палача. Место же его последнего упокоения — в саду, недалеко от места его распятия. Там была высечена в скале новая гробница, в которую «еще никто не был положен» (Иоанн 19:41). Место это выбрал для своего господина и учителя Иосиф из Аримафеи, позаботившийся воздать Иисусу почести, достойные великих мужей Израиля. Иосиф исполнил простой долг еврея перед евреем. Он был не один, о чем свидетельствует Иоанн (19:39), вновь приведший к нему Никодима, фарисея и одного из начальников иудейских (3:1). Но, строго говоря, он мог так же справедливо привести сюда и всех фарисеев Иерусалима, чтобы всем вместе проститься с Иисусом.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ПОСЛЕДСТВИЯ

ПЕТР И ПАВЕЛ

Лука повествует, что после смерти Иисуса его ученики, апостолы, определились и начали распространять новую веру и что главный их представитель, Петр, упрекал мужей иудейских и всех живущих в Иерусалиме за то, что они «взяли» Иисуса, и, «пригвоздивши руками беззаконных, убили...» (Деяния 2:23). Услышав это, мужи иудейские «умилились сердцем» (2:37) и были в глубоком страхе и тревоге. И снова, после чудесного исцеления хромого, Петр напоминает «мужам израильским» о Иисусе, «которого вы предали и от которого отреклись пред лицем Пилата, когда он полагал освободить *Его*; Но вы от Святого и Праведного отреклись, и просили даровать вам человека убийцу,....Впрочем я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали *это* по неведению» (Деяния 3:13-17). Лука, автор книги «Деяния святых Апостолов», остался верен самому себе как автору Евангелия: выражения, приписываемые им Петру в «Деяниях», ничем не проясняют описываемые им в Евангелии события. Однако следует отметить, что с самого начала Петр искусно использовал распятие Иисуса как инструмент для возбуждения чувства вины в народных массах и сумел «умилить» сердца людей.

Очевидно, деятельность Петра и других апостолов скоро привлекла внимание еврейских властей. Они проповедовали, что Иисус воскрес как Мессия-Спаситель, который избавит человечество от зла, страданий и несправедливости: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, которого вы распяли» (Деяния 2:36). Считается, что саддукеи, не верившие, как мы знаем, в загробную жизнь, досадовали «на то,

что они учат народ и проповедуют в Иисусе воскресение из мертвых» (Деяния 4:2), но даже фарисеям, верившим в загробную жизнь, рассказ о воскресении Иисуса из мертвых казался мало вероятным и, с точки зрения ортодоксального иудаизма, — потенциально опасным. Мы слышим, что однажды вечером на Петра и других апостолов «наложили руки....и отдали *их* под стражу до утра» (4:3), а на следующее утро собрались «начальники и старейшины и книжники» (4:5). Собрались в Иерусалиме и первосвященники «и прочие из рода первосвященнического» (4:6) — описание Великого Синедриона, нам уже знакомое. Из последующего, однако, выходит, что он собрался в тот день не для судебного разбирательства. Не был это и Малый Синедрион, правомочный судить уголовное дело[1]. Целью же заседания было, по-видимому, исследование религиозных вопросов.

Апостолам был задан вопрос: «какою силою или каким именем вы сделали это?» (4:7) — смутно напоминающий вопрос, заданный когда-то Иисусу: «скажи нам, какою властью Ты это делаешь, или кто дал Тебе власть сию?» (Лука 20:2; Матфей 21:23; Марк 11:28). Но в то время как Иисус учил по собственному авторитету (Марк 1:22) и у него могли потребовать предъявления надлежащего удостоверения[2], апостолы, видимо, не опирались ни на какой авторитет, а выдавали себя за представителей «силы», еврейским властям неизвестной и не признанной ими. На тот вопрос Петр ответил, что если ему удалось чудесно исцелить хромого, то «именем Иисуса Христа Назорея, которого вы распяли, которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав: Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, *но* сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения; Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деяния 4:10-12).

Услышав такую тираду, члены Синедриона, приказав апостолам выйти вон, устроили совещание: «что нам делать с этими людьми? ибо всем, живущим в Иерусалиме, известно, что ими сделано явное чудо, и мы не можем отвергнуть *сего*» (4:16). Как мы уже видели, чудотворцы, и в частности целители, не были редкостью в Иерусалиме и привлекали немалое количество восторженных поклонников. Преследовать этих целителей означало навлечь на себя гнев толпы, а еврейские руководители, как мы это уже отметили, меньше всего

были в этом заинтересованы. И все же такого рода обожествление Иисуса и «сила» всемирного спасения, приписываемая ему, уж слишком вплотную подошли к отступничеству, и это следовало пресечь во что бы то ни стало. Синедрион решил отпустить их, «не находя возможности наказать их, по причине народа» (4:21), предварительно обязав их «не говорить и не учить об имени Иисуса» (4:18) и пригрозив наказанием, если те ослушаются.

Не обращая внимания на предупреждение, Петр и остальные апостолы продолжали учить и проповедовать и «с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа» (4:33). Уча и проповедуя («совершая в народе многие знамения и чудеса»), им удалось привлечь «к Господу множество мужчин и женщин» (5:12-14). Это, как пишет Лука, сильно разгневало первосвященника и «всех, принадлежавших к ереси саддукейской» (5:17). Обращая внимание читателя на факт присутствия саддукея, автор, очевидно, хотел подчеркнуть, что на этот раз фарисей повлиял на Синедрион умерить свое «негодование» по поводу непослушания апостолов. Мы же можем быть уверены, что «негодование» еврейского руководства не ограничивалось лишь саддукеями. Первосвященник, действуя, очевидно, в качестве главы Синедриона, решил принять меры, и «наложили руки свои на Апостолов и заключили их в народную темницу» (5:18). После их чудесного оттуда побега (5:19-24) мы находим их проповедующими в Храме (5:25). При вторичной попытке «наложить на них руки» храмовая стража подверглась яростному протесту толпы и отказалась от ареста из боязни быть забросанной камнями (5:26). В Синедрион (на этот раз, очевидно, — Малый) их привели «без принуждения», где первосвященник допросил их: «Не запретили ли мы вам накрепко учить о имени сем? и вот, вы наполнили Иерусалим учением вашим и хотите навести на нас кровь Того Человека» (5:28).

Другими словами, мы вам строжайше запретили учить именем Иисуса, но вы ослушались и оскорбили Синедрион. Более того, вы не только обожествляете этого человека, но и обвиняете нас в его распятии (4:10). На что Петр ответил: «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деяния 5:29), и повторяет: «Бог отцов наших воскресил Иисуса, которого вы умертвили, повесивши на древе» (5:30). Автор книги пишет, что «слыша *это*, они разрывались от

гнева и умышляли умертвить их» (5:33). Но довод, что веление Божье предпочтительнее велению человеческому, был вполне приемлемым и полноценным и никак не мог разгневать слушателей. Вопрос состоял в другом: было ли веление Божье действительно дано, или слова их были лишь отговоркой? Первосвященники «разрывались от гнева» не из-за линии защиты апостолов, а от настоятельно повторяемой ими клеветы о причастности Синедриона к распятию Иисуса.

Первосвященник и члены Синедриона, присутствовавшие на суде над апостолами, были в свое время и на ночном заседании во дворце первосвященника по делу Иисуса. Они знали, как умер Иисус, кто распял его и что предшествовало трагическому концу. Нет ничего удивительного в том, что их «негодование» было вызвано не столько дерзким неподчинением апостолов запрету Синедриона проповедовать во имя Иисуса, сколько их желанием «навести на них кровь этого человека». Не было оскорбления больнее, чем это обвинение Синедриона в смерти Иисуса. Как бы оно ни было необоснованно, беспрестанное публичное повторение его было рассчитано на нанесение ущерба остаткам авторитета и популярности еврейского руководства в невежественных слоях народа. Подрыв же престижа Синедриона был необходим апостолам для утверждения собственного престижа и авторитета, и, так как основной сущностью новой веры были распятие и воскресение Иисуса, они не могли сковать оружия опаснее, чем навет об ответственности Синедриона за его распятие.

Первым побуждением членов Синедриона в ответ на слова Петра было предать апостолов смертной казни (Деяния 5:33). Опять же не предпочтение Петра подчиниться повелению Божьему над повелением Синедриона прекратить проповедь во имя Иисуса заставило старейшин Израиля «умышлять умертвить их» (5:33): испокон веков предписание ставить повиновение Богу выше повиновения царям и сильным мира сего (Второзак. 7:19-20) слишком прочно укоренилось в еврейском юридическом сознании, чтобы отмахнуться от него, как от легкомысленного оправдания. Если бы Петр удовлетворился сказанным, то прения возобновились бы. Но Петр этим не удовлетворился: отвечая на упрек первосвященника, что апостолы

хотят «навести на них кровь этого человека», он повторил всенародно свои измышленя против Синедриона. Тут, естественно, члены Синедриона отреагировали так, как это описывается в Деяниях: для поддержания своего авторитета Синедрион должен был заставить апостолов замолчать раз и навсегда. Если просьба, угроза и приказ были бесполезны, какой оставался выбор, если не смертный приговор? Тем более если жертвы клеветы были те самые судьи, которые не только не были причастны к распятию невиновного (нет, более того — святого!) человека, но и сделали все возможное для его спасения, было бы странным, если бы они не предприняли надлежащих мер для восстановления своего доброго имени.

Каким бы «естественным» ни казался гнев первосвященника и членов Синедриона, они не поддались своим инстинктам, а действовали законно: дело в том, что, по еврейскому закону, обвинение Синедриона (в целом или частично) в причастности к убийству не карается смертной казнью. Такое обвинение наказывается смертью лишь в том случае, если оно оказалось судебным лжесвидетельством: «...и если свидетель тот свидетель ложный, ложно донес на брата своего, То сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; Да не пощадит *его* глаз твой: душу за душу...» (Второзак. 19:18-21). Однако поскольку обвинение Синедриона было сделано не на судебном заседании, а на улице, на базарах или даже в храме, оно представляло собой преступление, караемое не смертью, а лишь бичеванием[3]. И, действительно, мы читаем, что Петра и других апостолов «били, *их*, запретивши *им* говорить об имени Иисуса, отпустили их» (Деяния 5:40) по решению суда. Из «совета», «умертвить их» (5:33) ничего, однако, не вышло: это было бы незаконно.

На этой стадии разбирательства, когда члены Синедриона обсуждали вопрос, подлежат ли слова Петра смертной казни, встал «некто фарисей, именем Гамалиил (известный по еврейским источникам как Раббан Гамлиэль. —*Х. К.*), законоучитель, уважаемый всем народом» (5:34). Раббан Гамлиэль был не только фарисеем-членом Синедриона, но и ведущим юридическим и религиозным авторитетом того времени. В отсутствие первосвященника он председательствовал на заседаниях Синедриона[4] и считался самым авторитетным представителем фарисейского большинства. Лука, очевидно,

опирался на широкоизвестное предание о вмешательстве Гамлиэля в пользу Петра. Иначе он никогда не приписал бы фарисею (или еврею вообще) положительное отношение к христианам[5]. Смысл речи, приписанной Гамлиэлю, до того сочетается с известными нам из других источников чертами его характера и его учением, что упоминание о его вмешательстве придает историчность самому суду над Петром.

В то время как суть речи достоверна, формулировка ее наводит на размышления. Гамлиэль начинает свою речь с общего предупреждения: «мужи Израильские! подумайте сами с собою о людях сих, что вам с ними делать» (5:35), и сразу переходит к прошлому: «Ибо незадолго перед сим явился Февда, выдавая себя за кого-то ***великого***, и к нему пристало около четырехсот человек; но он был убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли; После него во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались» (5:36-37). Эти происшествия не могли быть упомянуты в речи Гамлиэля, потому что они произошли много лет спустя после суда над апостолами. Мы знаем некоего Февду, выдававшего себя за Мессию и «привлекшего к себе толпы народа, последовавшие за ним к реке Иордан». Римский правитель того времени Каспий Фад послал в погоню за ними отряд конницы. Многие были убиты или взяты в плен. Февда же был обезглавлен, и голова его доставлена в Иерусалим[6]. Это произошло в 45 году н. э., т.е. через десять с лишним лет после суда над Петром[7]. Что же до Иуды Галилеянина, то у нас нет сведений о том, что он был убит. Сыновья его, правда, были распяты Тиверием Александром, назначенным прокуратором Иудеи в 49 году н. э.[8]. Мы слышим и о действиях Иуды Галилеянина «во время переписи» в 6 году н. э.[9], и у Раббана Гамлиэля, возможно, были не дошедшие до нас сведения о его казни[10]. Правда, Февда, о котором говорил Гамлиель, мог быть не тем Февдой, о котором писал Иосиф Флавий. Мы же предпочитаем считать, что автор «Деяний», знавший о казнях по Флавию, вложил рассказ о них в уста Гамлиэля, будучи уверенным, что читатели не смогут проверить хронологическую точность событий[11].

Не лишено значения и то, что автор «Деяний» нашел нужным включить именно эти эпизоды в речь Гамлиэля. Во-первых, «следует

отметить, что он выбрал выдающегося раввина для оценки христианства в условиях действий Февды и Иуды Галилеянина, основателя движения зелотов. Нам остается лишь догадываться, сделал ли он это в свете какого-либо предания, связывавшего их вместе»[12]. Во-вторых (что для нашего изыскания важнее), действия Февды и Иуды Галилеянина были направлены против римского гнета и карались римлянами: ни Иуда, ни Февда, ни их последователи не были судимы еврейским судом. Если они «погибли» или «были убиты», то без причастности к тому еврейских властей. Вне зависимости от возможной связи (или ее отсутствия) между движениями Иуды и Февды и христианством не подлежит сомнению, что Гамлиэль в своей речи хотел подчеркнуть, что и Иисус, и они приняли свою смерть не как жертвы еврейского заговора, а от рук ненавистных римских притеснителей, действовавших против евреев вообще.

Если Гамлиэль хотел сослаться на пример судов над отступниками, осужденными Синедрионом за проповедование идолопоклонства или за другие преступления религиозного характера, ничто не мешало ему сделать это[13]: но такое сравнение было бы неуместным, потому что Иисус не был ни судим, ни осужден Синедрионом. Своей ссылкой на Февду и Иуду Галилеянина Гамлиэль хотел доказать, что если еврейский вождь и был казнен римлянами, то последователи его будут рассеяны и исчезнут не иначе как по воле Божьей. Вполне естественно, что казненный вождь мог стать в глазах народа святым, и его мученическая смерть, принятая от рук римского поработителя, могла лишь усилить преданность его последователей цели, во имя которой он погиб. Однако все их старания останутся безуспешными, не будь на то Божья воля. То, что последователи Иуды «рассыпались», не соответствует фактам: как это известно нам, так, конечно, было известно и Раббану Гамлиэлю, что они не только не «рассыпались», но и преумножились, и усилили свою подпольную деятельность после смерти Иуды, основателя движения. Но Лука, быть может, не знал этого. Тем не менее его фактическая ошибка не умаляет ценности желаемого им вывода, сделанного Гамлиэлем: сплочение и усиление Иуды и его последователей могло служить неоспоримым доказательством, что того хотел Господь.

Окончательным умозаключением Раббана Гамлиэля было: «И ныне, говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их: ибо, если

это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, А если от Бога, то вы не можете разрушить его; *берегитесь*, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (5:38-39). По отношению к будущему христианского движения это было (и признано таковым) окончательным ответом: если новое движение будет продолжать существовать и процветать, это само по себе будет доказательством благоволения Бога, и никакие человеческие происки подавить его не смогут. С другой стороны, если, как вы утверждаете, оно неугодно и оскорбительно Богу, вы можете быть уверены, что Он не даст ему выжить и процветать. Во всяком случае, что бы ни сулило им будущее — или Бог, — вы не можете судить этих людей за их взгляды и учение, которые они распространяют. Как бы эти взгляды и учение ни казались ересью, в них нет ничего, заслуживающего законного[14] наказания, пусть даже легкого.

С Петра и других апостолов сняли обвинение в отступничестве и проповедовании новой религии («и, запретивши *им* говорить об имени Иисуса, отпустили их» — 5:40), но все же приговорили к бичеванию («били их» — *Ibid*). Раббан Гамлиэль не сказал ни слова о второй части обвинения апостолов, т.е. о том, что они хотели «навести на нас кровь Того Человека» (5:28), в чем Петр фактически сознался своим подтверждением: «Иисуса, которого вы умертвили, повесивши на дереве» (5:30). Остается лишь догадываться, почему Гамлиэль прошел молча мимо этого: быть может, он считал ниже своего достоинства и ниже достоинства Синедриона отнестись к подобного рода дикой клевете. Не было никакого сомнения в том, что «поношение» Синедриона и «начальников в народе» (тем более, неоднократно повторенное публично на базарах, в Храме и в судебном зале — 3:15; 4:10) являлось уголовным преступлением, караемым бичеванием (Исход 22:28)[15], и было вполне понятно, что Синедрион не мог игнорировать это. И предписание закона было выполнено: клеветники были приговорены к бичеванию (Второзак. 25:2-3) и отпущены (Деяния 5:40). Мы читаем дальше: «Они же пошли из синедриона, радуясь», что за имя своего учителя «удостоились принять бесчестие» (5:41). У них была причина радоваться: их сторону принял такой авторитетный член Синедриона, как Раббан Гамлиэль, а за «поношение» Синедриона они отделались сравнительно легким наказанием. Древнее правило еврейской

этики гласит: «будучи обижен — не отвечай; и, слушая поношения, молчи»[16]. Синедрион поступил именно так, когда Петр всенародно распространял свою бесстыдную клевету о том, что судьи умертвили Иисуса и повесили его на дереве (5:30).

Слова, приписываемые первосвященнику, что Петр и другие апостолы хотели «навести (на судей. — *Прим. перев.*) кровь Того Человека», ясно выражают возмущение, вызванное в нем этим обвинением. Более того, автор «Деяний» самим подбором слов явно намеревался выразить чувство негодования и возмущения. Далее, если Иисус был судим и признан виновным в преступлении, караемом по еврейскому закону смертной казнью, то слова Петра не могли бы вызвать ни у кого ни малейшего возмущения. Наоборот, Синедрион мог быть справедливо обвинен в нарушении закона лишь в том случае, если бы он судил Иисуса и не выполнил своего окончательного решения: оглашение смертного приговора лишало Синедрион выбора — он должен был выполнить его[17]. Законное выполнение законного приговора не могло быть принято как оскорбление, и для Синедриона постороннее мнение о невиновности и моральном и духовном совершенстве казненного не имело никакого значения. В подобном случае слова Петра не произвели бы на первосвященника никакого впечатления. Наоборот, не выполни судьи своего долга, они считали бы себя виновными в нарушении предписания: «да не пощадит его глаз твой!» (Второзак. 19:21). Следовательно, возмущение первосвященника и других судей свидетельствует о том, что все присутствующие знали, что Иисус не был ни судим, ни осужден Синедрионом в преступлении, карающемся по еврейскому закону смертной казнью: лишь в таком случае обвинение Петра, что Синедрион умертвил и повесил Иисуса, приобретает характер клеветы.

Произнес ли и повторял ли Петр свои слова, как мы читаем это в «Деяниях», или Лука вложил их в уста апостола, не имея на то никакого основания, — судить не нам, да это и не имеет особого значения для нашего изыскания. Для нас существенно иное: если Петр действительно обвинил Синедрион в убийстве Иисуса, то, по словам Луки, это обвинение было категорически отвергнуто и горячо опротестовано, и по этой реакции первосвященника и судей мы можем прийти к нашим выводам. Знаменательно и то,

что в Посланиях, приписываемых Петру, мы не находим ни слова обвинения или упрека Синедриону по поводу смерти Иисуса. Он, Петр, утверждает, что был свидетелем страданий Иисуса (1-е Петра 5:1); что грехи человечества будут искуплены «не тленным серебром или золотом...Но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца» (1:18-19). Если физически Иисус был умерщвлен, духовно он удостоился жизни (3:18). Да станут его горе и муки примером: «Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое; А если как Христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» (4:15-16). Или: «как Христос пострадал за нас плотию, то и вы вооружитесь тою же мыслью; ибо страдающий плотию перестает грешить» (4:1). Ни слова о еврейских властях. Это, возможно, объясняется тем, что Послания предназначались читателям вне Иудеи (1:1). И все же мы находим в них нарочитые предписания быть покорными правителям, царям, посылаемым для наказания преступников (2:13-14), несмотря на причиненные ими Иисусу страдания.

Иаков, старший брат Иисуса, бывший, как и Петр, свидетелем происшедшего, обращается в своем Соборном Послании к «богатым», чьи «богатства сгнили» (Иакова 5:1-2), и которые «...роскошествовали на земле и наслаждались; и напитали сердца ваши, как бы на День заклания» (5:5). Их он обвинил в том, что они «осудили, убили Праведника; он не противился вам» (5:6). Иаков описывается апостолом Павлом как один из «столпов» веры (К Галатам 2:9): с 44 года н. э. он был главой христианской общины в Иерусалиме[18] и, очевидно, знал о том, что произошло с Иисусом. Тем не менее в его Послании не только не упоминается об ответственности евреев за смерть Иисуса, но он сам оставался всю свою жизнь правоверным фарисеем[19] (даже будучи не менее верным христианином). Фарисеи, изображенные Иосифом Флавием «самыми справедливыми из граждан, и самыми усердными в своей верности закону», направили резкий протест римским властям, когда в 62 году н. э. первосвященник-саддукей «крутого характера» созвал Синедрион для суда над Иаковом и другими за «нарушение закона». Они были признаны виновными в неподчинении распоряжению суда и казнены через *побитие* камнями[20]. Причина, побудившая фарисеев протестовать (будь то своевольное решение первосвященника созвать

Синедрион; будь то исключительно саддукейский состав суда; будь то недостаточность улик или отклонение от законной процедуры, или все эти причины вместе взятые), значения не имеет. Сам по себе факт протеста, даже если, кроме римлян, у них не было, к кому обратиться, является достаточным доказательством, что, с фарисейской точки зрения, Иаков не должен был и не мог быть признан виновным, как не должен был и не мог быть признан виновным Петр.

Однако саддукеи и саддукей-первосвященник по неизвестным нам причинам питали глубокую ненависть к Иакову, побудившую их пожелать отделаться от него. Не исключается, что проклятия Иакова в адрес богачей не содействовали установлению более дружеских между ними отношений. Последней же каплей было обвинение Иаковом этих «богатых» в «осуждении и убийстве праведника» — в распятии Иисуса. Иаков, конечно, мог подразумевать вовсе не саддукеев, а римлян. В таком случае его заявление (что римляне осудили и распяли Иисуса) было чистой правдой, потому что именно они осудили и распяли его. Вообще же подлинность Послания Иакова оспаривается[21].

Ценность современных первохристианству источников, приписываемых Павлу, превышает ценность Посланий Петра и Иакова. Считается, что они были написаны через 20 — 30 лет после смерти Иисуса[22], когда большинство его современников еще были в живых (1-е Коринфянам 15:6). Во время самих происшествий, приведших к смерти Иисуса, Павла в Иерусалиме не было. Однако вполне возможно, что у него был доступ к первоисточникам. Возможно также, что его Послания подверглись редактированию, прежде чем, столетие спустя, быть включенными в канон Нового Завета[23], но ведь то же (с той же мерой вероятности) относится и к остальным Книгам Нового Завета, причем несоответствия между ними так и остались[24].

Судя по его Посланиям, мы предполагаем, что у Павла не было достоверных сведений о еврейской инициативе или причастности к суду над Иисусом и его распятию. Лишь один раз он пишет в своем Послании к Фессалоникийцам: «и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от иудеев, Которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и

всем человекам противятся» (1-е Фессалоникийцам 2:14-15). Слово «убили», однако, в настоящем контексте несколько аллегорично: то, что евреи делают со своими пророками, включая Иисуса, является лишь примером их общего поведения, которым они «и Богу не угождают и всем человекам противятся». В следующей строфе мы читаем, что евреи «препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись» (2:16) и их вмешательство в наши миссионерские мероприятия переполняет меру их грехов. Другими словами, помеха проповедовать среди язычников является кульминационным пунктом их греховности, включая убийство пророков и Иисуса. В этом контексте «убийство» становится скорее духовным, чем физическим. По меньшей мере, Павлу можно ответить, что он преувеличивает: точно так же, как евреи в действительности не «убивали» своих пророков, не «убивали» они и Иисуса[25].

В другом Послании Павел пишет, что Иисус был распят «властями века» (1-е Коринфянам 2:8) (иврит: שרי העולם — «вельможи, князья мира сего, сильные мира сего»; в Новом Завете — «власти века»). Этот эпитет, быть может, подходит римскому правителю, но ни в коем случае не евреям или их старейшинам и священникам. Считается, что формулировка во множественном числе относится совокупно к Пилату и евреям[26]. Однако и в такой форме вряд ли стал бы Павел величать евреев «вельможами», да еще «вельможами мира сего». Мы считаем, что использованный здесь греческий термин *archontes* обозначает духовных, но не мирских вельмож, бывших, по мнению одних, злыми духами, служившими сатане[27], и, по мнению других, — добрыми ангелами, творившими волю Божью[28]. Мы слышим выражение «князь мира сего» из уст самого Иисуса, видевшего его приближение (Иоанн 14:30). Но и тут он упоминается как духовная сила. Толкование слова *archontes* как «дух» означает, что эти «духи» двигали действующими лицами как пешками, не дав им права выбора, что освобождает действующие лица, кто бы они ни были, от всякой ответственности за происшествие.

Это совпадает с ранним провозглашением Павла о том, что сам Бог приговорил Иисуса к смерти: «...Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной ***в жертву*** за грех и осудил грех во плоти...» (К Римлянам 8:3), отнесясь к нему как к воплощению греховности. Смертью Иисуса Бог хотел спасти мир от греха — божественное

задание, достойное божественного выполнения. И если нельзя обвинить Всемогущего Бога в том, что Он позволил Иисусу умереть на кресте, то уж, конечно, нельзя обвинить и орудие, выбранное и использованное Им для достижения Своей цели. Теперь крест перестает быть символом боли и страдания и становится символом спасения (К Галатам 6:14). А смерть Иисуса из судебного убийства превращается в «жертву умилостивления» за отпущение греха и в веру в праведность (К Римлянам 3:25).

Отправной точкой теории Павла является его предпосылка, что Иисус и в смерти жив (Деяния 25:19), и что крест, на котором он умер, тем самым стал символом жизни. Но «слово о кресте» (1-е Коринфянам 1:18) — «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1:23), по крайней мере, до их «призвания», т.е. до обращения их в новую веру (1:24). Для неверящих в воскресение крест как символ веры навсегда останется бессмысленным (15:12-19). Тот «недостойный», который осмелится «есть хлеб сей и пить чашу Господню...» (символизирующие тело и кровь Иисуса. — *X. К.*) «виновен будет против Тела и Крови Господней» (11:27).

Так как смерть Иисуса и крест (как инструмент ее) были «предопределены» Богом, никакая уголовная ответственность не может быть возложена на того, кто исполнил волю Божью — будь то евреи или римляне; и так как смерть Иисуса была лишь прелюдией к его настоящей и вечной жизни, то не было и убийства. Такова позиция Павла в его Посланиях. Но неудивительно, что в «Деяниях святых Апостолов» его точка зрения соответствует хорошо известной позиции, занятой Лукой. Там Павлу приписывается фраза: «Ибо жители Иерусалима и начальники их, не узнавши Его и осудивши, исполнили слова пророческие, читаемые каждую субботу, И, не нашедши *в Нем* никакой вины, достойной смерти, просили Пилата убить Его» (13:27-28). Причиной этого поступка евреев было то, что они «не знали его» (*Ibid).* Этих «начальников» мы уже встретили у Луки как активных деятелей на суде Иисуса, «с великим криком требовавших», чтобы Пилат распял Иисуса (Лука 23:13; 24:20). Теперь Лука снова заставляет Павла говорить о «начальниках» — с несущественной разницей, когда «народ» (23:4,13) или «толпы» (23:1) были заменены «жителями» Иерусалима: быть может, Павел

хотел подчеркнуть, что вина лежит исключительно на жителях Иерусалима, но не на евреях из других городов, каковым был он сам. Особенно следует подчеркнуть, что здесь Лука вкладывает в уста Павла утверждение, что все, сделанное Иисусу евреями, было сделано ими для того, чтобы доказать исполнение всего написанного о нем (Деяния 13:29), несмотря на то, что он является единственным евангелистом, который ни словом не упомянул об этом в своем описании распятия Иисуса.

То, что евреи исполнили библейские пророчества, осудив Иисуса на смерть по «незнанию Его», предполагает, что, «зная Его», они бы его не осудили, и он бы не умер, оставив, таким образом, библейские пророчества неисполненными. Но так как пророчества должны были исполниться, и Иисус должен был умереть, для того чтобы воскреснуть, то, стало быть, хорошо, что иерусалимцы «не знали Его», став, таким образом, инструментом воли Божьей и приблизив эсхатологический конец мира, столь ожидаемый человечеством. И когда они исполнили все, что им предназначалось исполнить, они сняли Иисуса с креста и похоронили его. Таким образом, Лука подтверждает через Павла предание, принятое нами как действительное. Но евреи не нашли в нем вины — в противоположность утверждению Луки в его евангельском отчете: тут они требуют у Пилата распятия Иисуса не потому, что они признали его виновным, но, наоборот, — несмотря на то, что он невиновен, и лишь с тем, чтобы Божья воля была исполнена.

Следует обратить внимание и на то, что среди многих выступлений Павла, отмеченных в «Деяниях святых Апостолов», его выступление в синагоге Антиохии (Деяния 13:14 и дальше) является единственным, в котором он касается причины смерти Иисуса. Ни перед «людьми Иерусалима» (21:1-21), ни перед Синедрионом (23:1-6), ни перед римским прокуратором (24:10-21), ни перед царем Антипой (26:2-27) Павел не упоминает ни единым словом еврейскую причастность к осуждению и распятию Иисуса. В отличие от Петра, он не только не обвиняет Синедрион прямиком, но даже при разбирательстве своего дела перед прокуратором, где Синедрион был противной стороной, он ни словом не обвинил Синедрион в смерти Иисуса, хотя в его интересах было очернить еврейское руководство и обелить предшественника нынешнего правителя — во-первых,

в доказательство того, что он, Павел, является жертвой гонения, как и его учитель; во-вторых, для того чтобы изменить к лучшему отношение правителя к новой религии и ее основателю. Если Лука упустил такую возможность, то лишь потому, что настоящее содержание речей Павла было широко известно. И если следует прийти к какому-либо выводу относительно одного выражения в исключительной (да и то неоднозначной) речи Павла, то этим выводом может служить то, что ни в одной из его многочисленных речей он ни словом не упомянул о вине евреев в смерти Иисуса.

О Павле говорили, что он интересовался не историческим, а эсхатологическим Иисусом. Следовательно, внешние причины смерти Иисуса для него не имели значения[29]. Даже в таком случае Павел вряд ли отождествил бы себя с фарисеями («Мужи и братья! я фарисей, сын фарисея» — Деяния 23:6), верь он в то, что они причинили Иисусу зло. И назвался бы он евреем («Ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Веньяминова» — К римлянам 11:1), распни Иисуса евреи? «Итак спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой? Никак» (*Ibid*). Спасутся все верующие: евреи и эллины (1:16). В воскресение из мертвых верили и Павел, и фарисеи (Деяния 23:9). Теперь им оставалось соединиться в вере в воскресение Иисуса и в эсхатологическое значение его воскресения, и они спасутся. Все упреки Павла к евреям были проникнуты любовью и чувством принадлежности, и в них никогда не чувствовалось никакой затаенной вражды. Если бы он считал евреев виновными в смерти Иисуса, это было бы необъяснимо.

Никто не оспаривает факта, что Павел сыграл главную роль в окончательном и, кажется, безвозвратном разрыве между евреями и христианами[30]. Но Павел, в отличие от евангелистов, не обвинял евреев в богоубийстве или в каком-либо другом преступлении. В действительности он никогда не терял надежду на «спасение всего Израиля» (К Римлянам 11:26) и на то, что Господня милость распространится на всех (11:32). Ведь Иисус был евреем, сошедшим к ним, чтобы быть им «милостивым и верным Первосвященником перед Богом, для умилостивления за грехи народа» (К Евреям 2:17). Разница в вере и в догмах не должна сама по себе являться причиной вражды: вера Павла была верой в спасение, в прощение грехов, в

освобождение от внешних, ритуальных оков (К Евреям 10). Принявшим эту веру он сулил благословение и добро; не принявшим ее доселе — блаженство. Любая враждебность *a priori* несовместима с принятием *a priori* неверующих в лоно спасения. Раскол между павловским понятием христианства и евреями ни в коем случае не был враждебным[31]. Это была бездна между двумя религиями, и если разрыв был безвозвратным, то лишь потому, что евреи не могли принять новое вероучение и понять его догму. Они отказались отречься от вероучения отцов и не хотели «освободиться от ритуальных оков». Если по «ослеплению» или по какой-либо другой причине (К Римлянам 11:25), они отказались от спасения, тем хуже для них. Их следует жалеть, за них следует молить Бога, но ни жестоковыйность, ни слепота их не должны вызывать ненависть. В течение веков общее и официальное отношение христианства к евреям отличалось от отношения к другим нехристианам не из-за теологических или доктринальных различий, но по причине слепого фанатизма и предубеждений, глубоко проникших в сердца христиан вследствие ложного описания евреев в Евангелиях как убийц, распявших Иисуса[32]. Это описание — дело рук евангелистов, принявшихся за него почти спустя полвека после смерти Иисуса. Великие апостолы, им предшествовавшие, ничего не знали о совершении этого убийства и были далеки от насаждения этой злонамеренной ненависти.

«КРОВЬ ЕГО НА НАС И НА ДЕТЯХ НАШИХ»

Предчувствие первосвященника, возникшее во время суда над Петром, что подсудимый и его друзья помышляют «навести на нас кровь Того Человека» (Деяния 5:28), стало сбываться очень скоро. Претворить его в жизнь выпало на долю Матфея, что он и сделал — с действенностью, непредвиденной им самим.

Великое Восстание против римлян (66 — 70 годов н. э.) окончилось разрушением Храма и Иерусалима. В начале событий большинство христиан покинуло Иерусалим: они были «предупреждены откровением, данным достойным людям»[1]. Одни присоединились к христианской общине Пелла, к востоку от Иордана, другие — к новым христианским общинам в Риме и Александрии. Марк уже прямо обвиняет евреев в ответственности за смерть Иисуса. Он взял на себя сложную задачу реабилитировать в этом Понтия Пилата, якобы признавшего Иисуса невиновным перед римским законом, и разъяснить противоречие между его невиновностью и его распятием. Это предание, как мы видели, было использовано Матфеем. Но в то время, как Марк писал для римского читателя, Матфей писал для евреев.

Александрийская еврейская община была самой большой в античном мире. Иосиф Флавий пишет, что в погромах, вспыхнувших в городе во время Великого Восстания, погибло пятьдесят тысяч евреев[2]. Напряженность нагнеталась не только между римлянами и греками — с одной стороны и евреями — с другой, но и между евреями и христианами. Евреи были разгневаны вероломством христиан, покинувших Иерусалим в критический момент, и видели в них теперь не только религиозных отступников и нарушителей

еврейского закона, но и изменников национальному делу. Христиане же, со своей стороны, видели в разрушении Храма не только доказательство Божьего гнева и Его окончательного отчуждения от когда-то избранного Им народа, но и «исполнение пророчества Христа, и подтверждение того, что скипетр перешел из рук Израиля в руки Церкви»[3].

Матфей, живший тогда в пределах Римской империи, не намеревался отвергать реабилитацию Марком римлян. В первую очередь он был заинтересован доказать евреям, что разрушение Храма и падение Иудеи было Божьим наказанием за убийство ими Иисуса. Здесь евреям предоставлялся выбор: одно из двух — или они «увидят свет» и перейдут в христианство, или навеки подвергнутся Божьему гневу. Те же, которые уже перешли в христианство, получат подтверждение своей правоты при виде суровости наказания жестоковыйных богоубийц.

Однако для этого следовало твердо внедрить в сознание евреев чувство вины. Одни считали, что было недостаточно взвалить ответственность на плечи первосвященников, книжников и старейшин: вина за смерть Иисуса должна пасть на весь еврейский народ. Другие же полагали, что недостаточно обвинить евреев лишь в косвенной ответственности: евреи были подстрекателями и побудителями, но палачами были римляне, и Иисус остался бы в живых, не уступи Пилат еврейским требованиям. Эти соображения следовало устранить, и так как сделать это логическим убеждением было невозможно, то следовало представить «непреложные факты».

И мы, таким образом, находим у Матфея — и ни у кого, кроме Матфея, — прибавление к отчету Марка, следующий, на вид фактический, отчет: «Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невинен я в крови Праведника Сего; смотрите вы. И отвечая весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших» (27: 24-25).

Прежде чем рассмотреть подробности этого рассказа, следует освободиться от некоторых их толкований. Считается, например, что слова «кровь Его на нас» не обязательно должны быть истолкованы как признание евреями своей ответственности за распятие Иисуса, но просто как их утверждение его виновности, дающее Пилату полное право безбоязненно осудить его на смерть[4]. Другими

словами, евреи никогда и никоим образом не брали на себя ответственность за распятие Иисуса. Ответственность за это всегда была и навсегда останется на прокураторе, и лишь на нем одном. Они же, евреи, лишь пытались доказать Пилату, что казнь Иисуса была достаточно оправдана по проверенным ими данным, достоверность и обоснованность которых они готовы подтвердить. В действительности, их восклицание «кровь Его на нас» было не чем иным, как обычной формулой, требуемой от свидетелей на суде по уголовному обвинению. По закону, прежде чем свидетель давал показание, его предупреждали: знай, что уголовная процедура отличается от гражданской тем, что в гражданском иске человек может деньгами восстановить убыток, им причиненный, в то время как в уголовном деле кровь осужденного по твоему показанию будет на тебе и на твоих детях во веки веков[5].

По этой формуле получается, что кровь осужденного будет на свидетеле, по показанию которого обвиняемый был осужден на смертную казнь, даже если это показание было обосновано. Если так, то не было ничего дурного в том, что кровь казненного останется на свидетеле, и лишь в том случае, если кровь эта была пролита напрасно, она возопиет к Богу (Бытие 4:10). Так как в деле Иисуса евреи были искренне убеждены в его виновности, они могли безбоязненно и твердо поклясться: «кровь Его на нас и на детях наших», как свидетели, показывающие против него.

Другая теория говорит, что этими словами евреи не только не подстрекали Пилата, но, наоборот, хотели предотвратить распятие Иисуса: вместо того, чтобы сказать: «Остановись! ты проливаешь невинную кровь!», они сказали: «Остановись! если ты прольешь эту кровь, мы не сможем ответить за нее!»[6]. Сторонники этой теории находят ей подтверждение в грамматической формулировке: в греческом оригинале слова произнесены не в будущем, а в настоящем времени: мы все проливаем эту кровь, если ты распнешь его, и мы не хотим пролить ее. Мы до сих пор требовали «да будет распят!», но, если ты умыл свои руки и признал «Праведника Сего» невиновным, мы не желаем проливать его кровь, потому что это было бы равносильно пролитию нашей собственной крови.

Все эти и другие, подобные им, теории отчаянно пытаются извлечь из повествования Матфея его самое ядовитое жало. Многие

считают, что в наши дни, когда предпринимаются шаги к установлению более дружественных отношений между евреями и христианами, эти слова в Евангелии от Матфея превратились в *crux interpretum*[7], как труднопреодолимое препятствие на пути к достижению вселенского соглашения, для устранения которого делаются чрезвычайные усилия. Мы же считаем, что, лишив эти слова их естественного значения, цели этой, при всей ее важности, достичь будет невозможно. К тому же недопустимо толковать эти слова, придав им значение, не присущее им ни по логике, ни по грамматике. Мы обязаны рассмотреть и оценить отчет Матфея таким, как он есть, и быть готовыми к наихудшим заключениям. Мы отвергнем этот эпизод как неисторичную выдумку, но, предположив, что он действительно произошел и слова действительно были сказаны, как это описывается в Евангелии от Матфея, мы не можем обойти их, закрыв глаза на смысл и значение, которые в них вкладывались.

Слова «кровь Его на нас» (будь то в настоящем или будущем времени) означают просто: если этот человек, как ты говоришь, невиновен, и если ты его распнешь, как мы того желаем, пролив тем самым невинную кровь, то кровь эта взыщется с нас, а ты будешь свободен от ответа за нее. Пилат сказал народу, или так, по крайней мере, написано, что он (Пилат) неповинен «в крови этого праведника» и прибавил: «смотрите вы» — т.е. вы привели его сюда, вы настаиваете на его осуждении, вы хотите пролития его крови, ладно — вы за это ответственны, не я. На что народ сразу же согласился: ничто не могло быть логичнее того, что требовавшие распятия Иисуса обязаны были принять на себя ответственность за него, тем более что тот, кто должен распять его (т.е. Пилат), объявил, что делает это по их настойчивому требованию — против своего желания и вопреки своему убеждению в невиновности «этого праведника». И «весь народ» ответил: «не беспокойся, кровь Его не на тебе будет. Бог в небесах наш свидетель, что мы берем эту кровь на себя. Если она невинна, Бог увидит это и накажет нас за нее». Вот что означали эти слова.

«Кровь Его на нас» — хорошо известное и часто встречающееся выражение на библейском иврите, означающее принятие на себя ответственности за возможную смерть человека. В Книге Второзакония мы читаем классическое наставление: «Дабы не проливалась

кровь невинного среди земли твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел, и чтобы не было на тебе ***вины*** крови» (19:10). Не предотвратив пролитие невинной крови, человек берет ответственность за нее на себя: «и земля не иначе очищается от пролитой на ней крови, как кровью пролившего ее» (Числа 35:33).

Когда посланники Иисуса Навина заключили пакт с иерихонской блудницей, Рахав, обещав ей, что наступающие на Иерихон израильтяне не причинят ни ей, ни ее близким никакого вреда, они сказали ей: «И если кто-нибудь выйдет из дверей твоего дома вон, того кровь на голове его, а мы свободны ***будем от сей клятвы твоей*** ; а кто будет с тобою в ***твоем*** доме, того кровь на голове нашей, если чья рука коснется его» (Иисус Навин 2:19). Другими словами, они приняли на себя полную ответственность за безопасность Рахав и ее близких, находящихся в ее доме во время взятия Иерихона израильтянами. Или еще: когда человек признался в убийстве царя Саула (будь то даже по просьбе последнего), Давид воскликнул: «...кровь твоя на голове твоей, ибо твои уста свидетельствовали на тебя, когда ты говорил: 'я убил помазанника Господня'» (2-я Царств 1:16), так как признания было достаточно для доказательства его вины. Таким же образом Павел свидетельствует о своей невиновности перед всеми: «чист я от крови всех». Когда пророк Иеремия предстал перед судом, он предупредил своих судей-священников: «Только твердо знайте, что если вы умертвите меня, то невинную кровь возложите на себя и на город сей и на жителей его» (Иеремия 26:15). Так евреи предупредили бы и Пилата, если они действительно намеревались отвратить распятие Иисуса.

В то время как слова «кровь Его на нас» были естественны и понятны евреям, слова Пилата, предшествовавшие им, и еще более — обряд омовения рук, были столь еврейскими и столь неримскими, что логически их никак нельзя приписать римскому прокуратору. По библейскому закону «Если в земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе во владение, найден будет убитый, лежащий на поле, и неизвестно, кто убил его. То пусть...старейшины...омоют руки свои и скажут: 'руки наши не пролили крови сей, и глаза наши не видели; Очисти народ Твой, Израиля... и не вмени народу Твоему, Израилю, невинной крови' (Второзак. 21:1-8). Омовение рук здесь является

очевидной демонстрацией своей невиновности в пролитии невинной крови. Следует отметить, что символическое омовение рук и клятва, одновременно с ним произнесенная, происходили ***после*** того, как тело было найдено, но ***не перед*** совершением убийства. Когда кровь уже пролита, можно заявить о своей непричастности к убийству и незнании о совершении его, но никакое омовение рук не смоет с них причастность к пролитию крови, если человек не сделал все возможное для предотвращения его. Омыв руки и произнеся клятву в своей невиновности в распятии Иисуса, Пилат не мог, ни по закону, ни логически освободить себя от ответственности за то, что следовало за этим: пролитие крови, ***последовавшее*** за омовением рук, вновь запятнало его.

И все же аналогия ритуала омовения рук при нахождении тела убитого человека и его символическое значение, очевидно, послужили автору Евангелия от Матфея примером для изображения поведения Пилата. Омовение рук и заявление о своей непричастности к пролитию невинной крови были хорошо знакомы в еврейской среде, и автор мог рискнуть, понадеявшись, что читатель не станет вдаваться в юридические тонкости, омыл ли Пилат руки ***перед*** происшествием или ***после*** него. Чего еврейский читатель не знал (как, быть может, не знал того и автор Евангелия от Матфея), это того, что символическая церемония омовения рук и ее значение римлянам были неизвестны[6]. В отличие от еврейского сановника, которого можно было вообразить умывающим руки и заявляющим о своей невиновности, римский прокуратор никогда бы не сделал ничего подобного — по той простой причине, что ритуал этот и его символика были чужды ему и лишены для него всякого смысла. Если еврейские читатели Матфея приняли (чего и следовало ожидать) поведение Пилата как возможное, то лишь потому, что они усвоили его инстинктивно и непроизвольно, и ни на минуту не задумались над тем, что то, что для них разумеется само собой, для других народностей чуждо и непонятно.

В Риме, однако, читатели были осведомлены получше. Они знали, что ни один римский правитель не стал бы омывать руки перед «толпой» туземцев и унижаться, торжественно заявляя о своей невиновности в чем-либо, как будто те были его судьями, да еще по отношению к официальному действию, которое он намеревался

предпринять во всеоружии своего имперского правомочия! Подобная мысль была слишком нелепа для образованного римлянина. Все, что оставалось от внешнего акта и слов, лишенных смысла и символики, было до того оскорбительно для достоинства римского правителя, что цель Матфея — представить Пилата в положительном свете — была обречена на провал.

Так что, нет ничего удивительного в том, что авторы третьего и четвертого Евангелий решили пожертвовать этим эпизодом и не включать его в свое повествование. Без сомнения, принятие на себя евреями ответственности за смерть Иисуса для Луки и Иоанна было существеннейшим моментом, и тем не менее они предпочли отказаться от этого преимущества, лишь бы не озадачить римского читателя описанием столь нелепого и неподобающего прокуратору поведения, какое приписано Пилату Матфеем. Следовательно, принимая во внимание, во-первых, неведение Марка, автора первого Евангелия, относительно омовения рук Пилатом и принятия евреями на себя ответственности за смерть Иисуса и, во-вторых, отсутствие этого эпизода в последующих Евангелиях от Луки и Иоанна, мы можем с уверенностью присоединиться к мнению многих видных современных ученых[9], что отчет Матфея не опирается на достоверное предание[10].

Неизвестный автор апокрифического (ошибочно приписываемого Петру) Евангелия[11] нашел крайне затейливое объяснение этому эпизоду. Первый из оставшихся отрывков этого Евангелия начинается так: «Но никто из евреев, ни Ирод Антипа, ни один из судей, не омыли своих рук. Тогда Пилат встал, а царь Ирод повелел вывести Господа, сказав им: то, что я повелел вам сделать ему, делайте!»[12]

Напомним, что в Евангелии от Луки Пилат передал дело Иисуса на рассмотрение царю Ироду Антипе (Лука 23:7), который тотчас же вернул его Пилату. Апокрифическое же Евангелие утверждает, что Ирод принял на себя разбирательство и что вся дальнейшая процедура, включая приговор, производилась под председательством и, следовательно, под исключительной ответственностью Ирода. Там же Иосиф из Аримафеи описывается как «друг Пилата и Господа», и что, «когда он пришел к Пилату просить тело Иисуса для погребения», Пилат должен был просить разрешения Ирода, на что тот ответил: «брат Пилат, даже если никто не просил бы об этом,

мы должны похоронить его, ибо приближается суббота» (Петр 2:3-5). Пилат описывается как дружественный наблюдатель, готовый сделать все возможное для спасения Иисуса, но бессильный вмешиваться в правомочия Ирода. По собственному почину он не мог сделать ничего: даже для снятия тела Иисуса с креста он должен был обратиться к Ироду.

Если это было действительно так, то Пилат мог быть автоматически освобожден от какой-либо ответственности за смерть Иисуса: Иисус был бы судим и приговорен к смертной казни еврейским судом под председательством еврейского царя Ирода Антипы, которому римский правитель вручил надлежащие правомочия.

И все же рассказ Матфея об омовении рук оставался слишком значительным, чтобы исключить его даже из этого нового и крайне отличающегося от него варианта. И так как неизвестный автор, очевидно, знал, что этот обряд был типично еврейским, он пытался воспользоваться им как образцом еврейского, а не римского поведения. Здесь этому обряду была дана функция утверждения невиновности подсудимого в еврейском суде: судьи, признавшие подзащитного невиновным, вставали и омывали руки; те же, кто считал его виновным, оставались сидеть, не совершая омовения.

Если бы нам было дано догадаться о содержимом утерянной части рукописи, то можно предположить, что Пилат, не являясь членом состава еврейского суда, получил из вежливости почетное место среди заседавших, и, будучи убежденным в невиновности Иисуса, встал и (по обычаю еврейского суда) омыл руки в знак его оправдания. Но «ни Ирод, ни один из его судей» не омыли рук своих, так что Иисус был осужден большинством голосов. Следует отметить, что символическому ритуалу омовения рук был дан здесь «еврейский характер»; еврейское же признание своей ответственности за смерть Иисуса не упомянуто (если оно не было записано в другом, утерянном, фрагменте). Быть может, теперь не было и надобности в еврейском самоосуждении, так как ответственность сама собой ложилась на Ирода и еврейский суд, оставляя Пилата чистым и неповинным ни в чем.

Излишне повторять, что в еврейской судебной процедуре никогда не было обычая утверждать оправдание подсудимого омовением рук. Но само изощрение построения рассказа говорит о неловкости

положения, в котором летописцы оказались по своей же вине: с одной стороны, существовал рассказ Матфея об омовении Пилатом рук и о еврейском самоосуждении, с другой — опасность, что он будет отвергнут по своей невероятности. Обойти его молчанием, как это сделали Лука и Иоанн, было слишком уж простым уклонением от попытки разрешения дилеммы, грозившим потерей такого убедительного козыря, как добровольное самообвинение евреев в смерти Иисуса. Попытка выйти из тупика была сделана, но она влекла за собой все более и более причудливые и невероятные измышления.

Как бы мы ни старались истолковать предлагаемые нам факты, остаются вопросы, на которые нет удовлетворительных ответов. Во-первых, Пилат не только не стал бы оправдываться перед толпой евреев, но и их крик «кровь Его на нас и на детях наших» не произвел бы на него никакого впечатления: он, Понтий Пилат, наместник римского императора, судит человека, которого он считает невиновным в приписываемом ему преступлении. Мог ли истерический протест толпы подчиненных ему туземцев, осмелившихся принять на себя ответственность за его — наместника императора — действия, изменить его решение? Это «принятие ими ответственности» было не только дерзостью, граничащей с уголовным преступлением, но и притязанием на судебный авторитет, как будто они знали лучше любого (к тому же имперского) судьи, кто прав и кто виноват. Будь Пилат благодушным и добрым судьей, он прошел бы мимо этого скандального эпизода со снисходительной улыбкой и огласил бы свой приговор спокойно и с подобающим ему достоинством. Но мы знаем Пилата как человека желчного и раздражительного, так что следует предполагать, что его естественной реакцией на вмешательство толпы была бы немедленная и решительная репрессия. Трудно представить себе картину неисторичнее и абсурднее, чем вид Пилата, беспомощно сидящего на своем троне под улюлюканье сброда.

Во-вторых, каким бы пылким и непроизвольным ни был крик этого сброда «кровь Его на нас и на детях наших», все же окончательная ответственность за свои решения и действия лежала бы на самом Пилате, и ни на ком другом. Он не мог передать ее или поделиться ею, и от того, что другие делили с ним ее тяжесть, она отнюдь

не становилась легче. Если Пилат признал Иисуса невиновным и, несмотря на это, приказал распять его, он не мог освободиться от ответственности за судебное убийство, аргументируя тем, что другая сторона взяла эту ответственность на себя. Еврейское самообвинение было с начала до конца лишено всякой юридической ценности. И как бы ценно оно ни оказалось в теологическом смысле, для Пилата оно звучало пустой болтовней.

В-третьих, мы не знаем, кто были евреи, взявшие на себя ответственность за смерть Иисуса. На кого и на чье потомство должна была пасть кровь Иисуса? Матфей сообщает нам, что весь народ сказал: «кровь Его на нас и на наших детях» (27:25). Считается, что слово «весь» использовалось обдуманно, для придания «народу» растяжимого понятия[13]. Но ведь «весь» народ вряд ли мог собраться на площади, вмещающей, в лучшем случае, тысячу человек[14]. Итак, кто же были те люди? И кричали ли они все вместе, или одни кричали, другие же безмолвствовали? По какому правомочию они взяли на себя ответственность за кровь Иисуса? Послал ли их туда кто-нибудь и уполномочил ли призвать кровь Иисуса на них самих и на их детей? Если так, то кто, и из какого источника он черпал свое право на это? Если первосвященники и старейшины «возбудили народ» (27:20) принять ответственность за весь Израиль, то почему они сами не приняли ее — прямо и непосредственно? Даже если мы допустим, что несколько сот евреев кричали эти слова на суде у Пилата, это ни в коем случае не оправдывает мнения, что их крики обрекают весь еврейский народ на наказание во веки веков.

В-четвертых, ответственность за действие определяется не заявлением о принятии ее на себя кем-либо, а объективными обстоятельствами. Это положение не вполне сходно с положением, когда обвиняемый, будучи невиновным, признает себя виновным в преступлении: по своим, понятным ему, причинам он предпочитает подвергнуть себя последствиям своего признания, чтобы избежать, к примеру, тяжелых испытаний судебного процесса. Но и в этом случае его настоящая «вина» может остаться под сомнением. По отношению к настоящей «вине» заявление «кровь Его на нас и на детях наших» могло иметь ценность, подлежащую испытанию, если оно было сделано в силу объективно установленных фактов. Если же эти факты не подтвердят необходимость принятия

на себя ответственности добровольцами, то следует считать восклицание самопроизвольным, импульсивным взрывом, результатом подстрекательства или эмоций, не имеющими ничего общего с рациональным мышлением.

Тем не менее это восклицание, вложенное Матфеем в уста «всего народа», было воспринято и истолковано в течение веков как осмысленное признание евреев в заранее задуманном, преднамеренном убийстве Иисуса. Тертуллиан (155 — 225 годы н. э.) писал: «Иисус был убит всей общиной израильской синагоги, так как когда Пилат хотел освободить Его, они шумно требовали его распятия и кричали: 'кровь Его на нас и на детях наших'»[15]. Ни одно из многочисленных евангельских обвинений против евреев не укоренилось в христианском мире так прочно и твердо, как этот крик: «кровь Его на нас...!» — неоспоримое доказательство виновности и ответственности евреев за распятие Иисуса. Перефразируя слова царя Давида, ранее нами цитированные (2-я Царств 1:16), о евреях можно было сказать, что их собственные слова свидетельствуют против них, т.е. что «кровь Иисуса на их голове». Кровь Авеля пала на голову его убийцы, Каина, наказанием которому было стать «изгнанником и скитальцем на земле» (Бытие 4:12). Точно так же и еврейский народ, на который пала кровь Иисуса, должен стать изгнанником и скитальцем на земле, неся клеймо убийцы[16].

Вполне естественно и теологически оправдано, что рассеяние еврейского народа по миру и все несчастья, постигшие его в течение веков, рассматривались христианами как кара небесная, вполне ими заслуженная: «Евреи рассеяны по миру в наказание за то, что они наложили свои грешные руки на Иисуса»[17].

И действительно, Божья кара, постигшая еврейский народ, могла укрепить в христианах веру в то, что она является результатом его виновности в смерти Иисуса. Это наказание как будто удовлетворило некоторых из отцов Церкви, которые стали утверждать, что пришло время проповедовать среди евреев любовь в духе христианства: «Придите, и будем ходить во свете Господнем» (Исайя 2:5)[18].

Но были также и многие, которые считали, что Бог в недостаточной мере наказал евреев и что долгом Церкви было восполнить эту меру, подвергая евреев преследованиям везде и всегда: «за их

гнусное убийство Христа не может быть ни искупления, ни снисхождения, ни, конечно, прощения. Мщению нет ни конца ни предела, и евреи будут жить во веки веков под гнетом порабощения»[19].

Будучи богоубийцами, они являются подонками человечества: «они похотливы, хищны, жадны, прожорливы, вероломны; они одержимы дьяволом, они развратны, нечисты и знают лишь одно: удовлетворить свои страсти, пьянствовать и бесчинствовать. Они свирепее зверей. Они убивают своих детей, принося их в жертву дьяволу[20]. Настоящие христиане должны преследовать и притеснять евреев везде и всегда, а желающим обратить их в правоверных Бог скажет в Судный день: 'уйдите от Меня, ибо вы общались с Моими убийцами'»[21].

Как бы то ни было, рассказ Матфея о признании евреями своей вины в распятии Иисуса повлек за собой мщение, беспримерное в истории человечества по своей жестокости. Со временем этот рассказ превратился в своего рода постоянную доверенность, по которой евреи — все евреи — дали христианам право на вечное преследование каждого еврея везде и всегда.

Это мщение считалось небесным правосудием, в котором Бог избрал Понтия Пилата сыграть заключительную роль[22]. Отныне и во веки веков каждый человек был обязан выполнить божественный приговор, и то, что до сих пор считалось незаконным захватом божественного права наказания, стало законным выполнением воли Божьей.

Приняв на себя вину за пролитие крови Иисуса, евреи тем самым обязались заплатить за эту кровь своей жизнью и жизнью своих потомков (Числа 30:2), и правоверные считали своим долгом помочь Всевышнему осуществить это проклятие[23].

Есть еще одна — не менее смущающая — сторона в рассказе Матфея о самоосуждении евреев: по Евангелию от Луки, при всем своем активном участии в распятии Иисуса, евреи все же действовали не по злому умыслу, а по невежеству и заблуждению. Петр говорит народу: «Впрочем, я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали *это* по неведению» (Деяния 3:17). В Евангелии от Луки Иисус произносит с креста: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (23:34). Не исключается, что Лука отбросил рассказ Матфея о самообвинении евреев из-за этого противоречия между

их неведением и принятием полной ответственности за «предание Иисуса Пилату». Многие ученые обратили внимание на то, что в некоторых рукописях Евангелия от Луки отсутствует молитва Иисуса простить евреям их деяния[24], очевидно, потому что переписчики и редакторы рукописи пришли к заключению, что просьба о прощении евреев не совпадает ни по смыслу, ни по настроению с виновностью и ответственностью евреев, добровольно взятой ими на себя.

Неизмерима разница между обвинением человека в совершении преступления по неведению и обвинением его в преднамеренном поступке, за который тот добровольно принимает на себя полную ответственность. В нашем изыскании эта разница равняется разнице между судебной ошибкой и судебным убийством.

Сам Иисус молил Бога простить своих палачей, и было бы вполне логично, если бы его ученики присоединились к этой молитве и действовали по наставлению своего учителя. Но нет. В течение веков отцы Церкви и бесчисленные верующие в Иисуса Христа отрекаются от его учения и отказываются от его примера. Не учитывая возможность, что евреи действовали, «не зная, что они творят», они продолжают утверждать, что евреи — кровожадные богоубийцы, не заслуживающие ни прощения, ни снисхождения. Таким образом, рассказ Матфея о самообвинении евреев в убийстве Иисуса стал теологической, или псевдотеологической, основой бесконечных гонений христиан на евреев.

Тот факт, что евреи (кто бы они ни были) никак не могли сказать приписанные им Матфеем слова и что эпизод омовения рук Пилатом никак не мог произойти, добавляет еще один трагический штрих к ложному пониманию роли, якобы сыгранной евреями в суде над Иисусом. «Евреи» не только не обвиняли и не проклинали себя перед Пилатом, торжественно приняв на себя ответственность за то, что Пилат распнет Иисуса, но даже не присутствовали на суде. Пилат же вышел из здания претории, где происходил суд, лишь с тем, чтобы всенародно, как полагалось по римскому закону, огласить окончательный приговор по делу Иисуса из Назарета. В «историю», однако, вошло, что «евреи» были причиной гибели Иисуса, за что они добровольно приняли ответственность и тем самым обрекли себя и детей своих на вечное бедствие.

«ДЕЯНИЯ ПИЛАТА»

По преданию, после распятия Иисуса, фарисей Никодим, дважды упомянутый Иоанном (3:1; 19:39), записал на еврейском языке все, что «он видел и слышал относительно поведения первосвященников и остальных евреев». Рукопись была утеряна, но «некто Ананий, офицер стражи и знающий закон, нашел рукописи отчетов, сделанных евреями во время суда над нашим Господом, Иисусом Христом, перед Понтием Пилатом». Ананий сообщает нам, что нашел эти рукописи на еврейском языке и «с Божией помощью перевел их на греческий для сведения всех, кто призывает имя Бога нашего, Иисуса Христа»[1].

Эта рукопись, которую сам Ананий датирует 425 годом н. э., была найдена в прошлом столетии. С тех пор несколько ее копий увидели свет, причем все экземпляры отличаются друг от друга. Некоторые ученые считают, что автором этой рукописи является сам Ананий. Другие — что он нашел ранние отчеты, которые, действительно, перевел на греческий язык. По мнению одних, протоколы суда над Иисусом, упомянутые в «Первой Апологии Юстина» (150 г. н. э.), тождественны отчетам Анания; другие считают, что Эпифаний, писавший в 375 году н. э., знал о них[2]. Мы же предпочитаем оставить дату рукописи неустановленной[3] (однако не позже 425 года), но утверждаем, что ее автором не были ни Никодим, ни кто-либо другой из очевидцев описываемых нами событий.

Как и все апокрифические Евангелия, так и это, называемое Евангелием от Никодима (с главной ее частью — «Деяния Пилата»), было, очевидно, написано как дополнение к каноническим Евангелиям «для удовлетворения любопытства или воображения правоверных»[4].

Следует отметить, что оценки уровня осведомленности Анания резко расходятся: одни утверждают, что он дает нам точную картину законодательства и процедуры Римской империи того времени[5]; другие, не менее маститые историки, считают его невеждой в римском праве «не только своего времени, но и всех времен вообще»[6].

Нас же интересует не столько степень осведомленности автора в римской юриспруденции или в любой другой области, сколько его усилия внести порядок и смысл в отношение Пилата к Иисусу.

Вполне ясно, что в толковании текстов канонических Евангелий следует строго придерживаться их содержания. Нельзя все же оставить без внимания тот факт, что автор «Деяний Пилата» прилагает всемерные усилия объяснить некоторые из уже указанных нами несоответствий, внеся в судебный процесс прежде неупомянутые происшествия. То, что автор счел необходимым сделать это, показательно не менее, чем способ, которым он воспользовался.

Сразу же вслед за прологом, Синедрион собирается (очевидно, в зале заседаний Совета), причем некоторые участники упоминаются по именам, как то: Анна, Кайафа и Гамлиэль(!). Неизвестно, что происходит на заседании, но сразу по его окончании члены Синедриона

вышли к Пилату, обвиняя Иисуса во многих деяниях. Они сказали: «Мы знаем, что этот человек сын плотника Иосифа и Марии, но он говорит, что он Сын Бога и Царь. Более того, он оскверняет субботу и хочет разрушить закон отцов наших». Пилат сказал: «Что же он делает для того, чтобы разрушить этот закон?» Евреи сказали: «По нашему закону запрещено исцелять в субботу. Но этот человек со своими злыми деяниями исцелял в субботу хромых, иссохших, слепых, парализованных и бесноватых». Пилат спросил: «Какими злыми деяниями?» Они сказали: «Он колдун. Он изгоняет злых духов именем Веельзевула, князя демонов». Пилат сказал: «Демоны изгоняются не нечистой силой, а богом Эскулапом». Евреи сказали: «Мы просим Ваше Высочество призвать его к себе на суд». Пилат сказал: «Скажите мне, как я, прокуратор, могу судить царя?» Евреи: «Это не мы, а он говорит, что он царь». Пилат призвал посыльного и сказал ему: «Пусть приведут Иисуса добром» (I, 1-2).

По этому описанию Иисус не находился под стражей. Иуда не предавал его. Синедрион решил обвинить его перед Понтием Пилатом. Но в чем? «Осквернение» Иисусом субботы и желание «разрушить», т.е. реформировать, закон отцов могли, действительно, рассердить членов Совета, но ни то ни другое не имело никакого значения для Пилата: для него нарушение субботы не представляло преступления, точно так же как желание внести изменения в устарелые, варварские законы туземцев.

Не скрывая, что настоящей причиной для обвинений Иисуса послужило его отрицание авторитета Синедриона, автор заставляет евреев обвинить Иисуса в преступлении, на которое римляне не могли не отреагировать: «Он говорит, что он сын Бога и Царь». Но ведь Церковь признала Иисуса Сыном Божьим задолго до того, как «Деяния Пилата» были написаны, хотя, судя по синоптическим Евангелиям, он сам никогда этого не говорил. Главное, читатель не заметит небольшого нарушения хронологии. Претензия же на царское звание находится во всех четырех Евангелиях, и, по римским традициям, царь обязан быть божественного происхождения.

Наш автор был достаточно проницательным, чтобы понять, что Пилат не счел бы нарушение еврейского закона достаточным поводом для вызова обвиняемого в римский суд. Поэтому он заставляет Пилата спросить обвинителей: каким образом Иисус нарушает закон? Поведение Иисуса могло дать повод Пилату обвинить его по римскому закону. Слова евреев, что Иисус исцелил явно неисцелимые недуги при помощи злых духов тоже не произвели на Пилата желаемого впечатления: он уже давно привык к разным чародеям, исцелявшим больных если не при помощи Веельзевула, то посредством бога Эскулапа, покровителя врачей и исцелителей. Единственным обвинением, которое Пилат не мог пропустить мимо ушей, было притязание Иисуса на божественное происхождение и на звание царя.

Но и тут Пилат хотел удостовериться: быть может, Иисус был не просто самозванцем, а одним из многих туземных князьков, беспрестанно враждующих друг с другом за признание своего первенства. Если так, то это было делом разбирательства не провинциального

правителя, а самого императора. Это могло также объяснить первоначальную насмешливую тираду : «Как я, прокуратор, могу допрашивать царя?», заложив, таким образом, основу укоренившейся позже традиции, по которой евреи, после распятия Иисуса, просили Пилата: «Не пиши 'Царь Иудейский', но что Он говорил: 'Я Царь Иудейский'» (Иоанн 19:21).

Наш автор был, очевидно, уверен в том, что римляне к тому времени лишили еврейский суд права на вынесение смертного приговора по еврейскому закону. Вместо этого он приводит цитаты из Евангелия от Иоанна, где в ответ на "*carte blanche*" Пилата: «Возьмите Его вы и по закону вашему судите», евреи ответили: «Нам не позволено предавать смерти никого» (18:31). Многозначителен и следующий вопрос Пилата, на который евреи не смогли ответить: «Бог запретил вам убивать, а мне разрешил?» — намек на то, что речь шла не о формальном отправлении правосудия, а о еврейском отвращении к пролитию крови и о приписываемом римлянам безразличии к нему.

С еврейской точки зрения (или так предполагал наш автор), действия еврейского руководства против Иисуса могли быть оправданы лишь доказательством, что он стремился к подрыву авторитета Синедриона. Поэтому старые споры Иисуса с фарисеями об исцелении больных в субботу вновь обрели значимость. По еврейскому мировоззрению, в отличие от мировоззрения римлянина Пилата, колдун, исцеляющий при помощи Веельзевула, да еще произвольно устанавливающий законы без согласия на то Синедриона, подлежит смертной казни.

Следует напомнить, что в канонических Евангелиях подобные обвинения не упоминаются. Перед Синедрионом Иисус обвинялся (если вообще было какое-то обвинение) в богохульстве, а перед Пилатом — в притязании на трон Иудеи. Ни там, ни тут не было упоминания о многочисленных нарушениях им субботы, будь то во врачебных целях или в каких-либо других. Однако автор «Деяний Пилата», очевидно, считал, что без непримиримых разногласий между Иисусом и Синедрионом действия первосвященников, старейшин и книжников против него будут лишены убедительной причины. За неимением лучшего предлога для разрыва между Иисусом и

еврейским руководством, чем упоминаемые в канонических Евангелиях столкновения Иисуса с фарисеями, наш автор максимально использовал их в своих целях.

Невежество автора в области еврейского закона вполне соответствовало невежеству его читателей. Следовательно, он мог свободно выдвигать какие угодно обвинения против Иисуса для объяснения враждебности к нему евреев, независимо от отношения Пилата к этим объяснениям. Наш автор знал также, что без формального обвинения Пилат не начал бы дела против Иисуса. Но он, очевидно, не знал (или игнорировал) тот факт, что, по римскому закону, обвинителем могло выступить определенное лицо, ответственное за предъявленное им обвинение, и что группа людей, да еще анонимных, ни в коем случае не могла выступать в роли обвинителей.

Однако для целей автора «Деяний Пилата» было необходимо, чтобы обвинителями и «предавшими» Иисуса на распятие были «все евреи», а не одна определенная личность, будь та личность самим первосвященником. Таким образом (по варианту нашего автора), Пилат без возражений принимает коллективное обвинение анонимной толпы и шлет посыльного с наставлением доставить Иисуса в Преторию «добром», т.е. без насилия. Это может означать одно из двух: или Пилат отнесся к делу Иисуса как к делу маловажному, или он с самого начала не исключал возможности божественного происхождения Иисуса, что побуждало к «доброму» с ним обращению, хотя бы во избежание возможных отрицательных последствий.

Автор «Деяний Пилата» подробно описывает, как посыльный оказывает Иисусу почет: «разостлав перед ним свою шаль, он сказал: 'Господин, ступи на это и войди, ибо правитель зовет тебя'» (I, 2). Когда же Иисус вошел в преторию, изображения императора на штандартах поклонились ему (I, 5).

Таким образом, Пилат стоял лицом к лицу с явно ощущаемым проявлением божественности. Для римского мировоззрения подобное откровение должно было стать окончательным доказательством божественного происхождения Иисуса. В канонических Евангелиях ничего, подобного такому откровению, не упоминается. Наш автор,

однако, вполне справедливо учел, что без внесения в рассказ элемента чуда нельзя ни понять, ни объяснить отношения Пилата к Иисусу, каким оно описывается в его книге. Пилат никоим образом не хотел быть причастным к смерти Иисуса, боясь его мщения в случае, если тот действительно был каким-то местным божеством. Пилата могло убедить только чудесное знамение, или, по выражению нашего автора: «Когда Пилат увидел это, он устрашился и пытался встать со своего трона» (II, 1).

И тогда жена Пилата послала к нему слугу с предупреждением не трогать «этого праведника». И Пилат созвал всех евреев и сказал им: «Вы знаете, что моя жена богобоязненна и соблюдает, как и вы, еврейские законы». И они ответили: «Да, мы знаем!» И Пилат сказал им: «Вот, моя жена послала ко мне слугу с предупреждением не трогать этого праведника, потому что ночью он явился ей во сне». И евреи ответили: «Не говорили ли мы тебе, что он колдун? Вот он послал твоей жене сон!» (II, 1).

Рассказ о жене Пилата взят из Евангелия от Матфея (27:19), но здесь последовавшее за ним обсуждение принимает более острую форму. Пилат видит в сновидении жены дальнейшее подтверждение своему предчувствию: перед ним стояло божество, не только способное творить чудеса, но и являться во сне. Из слов Пилата следует понять, что его жена находилась под влиянием иудейской религии и сновидение такой женщины должно было впечатлить евреев: если страх Пилата можно объяснить суеверием язычника, то предупреждение его жены диктовалось свыше. Однако евреи разочаровали Пилата: по их понятию, сновидение его жены не только не было небесным откровением, но и служило дополнительным доказательством дьявольских махинаций Иисуса: мы говорили тебе, что он колдун, и теперь ты видишь сам, что ему удалось околдовать твою жену.

Наш автор поставил Пилата перед дилеммой: с одной стороны, он воочию видел чудеса, подтверждающие божественность Иисуса; с другой — евреи хорошо знакомы со своими богами, а чудеса могут творить не только боги, но и демоны. Было бы ошибкой отпустить на свободу человека, бывшего в союзе с дьяволом и показавшего свою силу, заставив поклониться ему даже изображения императора. Но

не менее опасно было наложить руки на истинное божество: это вызвало бы неизбежное возмездие. При подобных обстоятельствах в нерешительности Пилата нет ничего удивительного.

Естественным шагом Пилата было спросить самого Иисуса, как он реагирует на обвинение евреев в том, что он является колдуном? Но Иисус не ответил бы (Матфей 27:14; Марк 15:5) и лишь сказал: «У каждого человека власть над собой, сказать доброе или дурное» (II, 2). И евреи «сказали дурное»: «он зачат прелюбодеянием!» (II, 3). За этим последовало длительное обсуждение вопроса о зачатии Иисуса, было ли оно законным или незаконным? 12 человек по именам встали и заявили: «Мы отрицаем, что он был зачат прелюбодеянием, потому что мы знаем, что его родители, Иосиф и Мария, были повенчаны». (II, 4). Тогда встали Анна и Кайафа и сказали, что говорившие «были новообращенными, и что их показания неприемлемы». На что свидетели гневно заявили, что они вовсе не были новообращенными греками, а евреями от рождения, и что они присутствовали при венчании Иосифа и Марии.

Зачатие от прелюбодеяния было несовместимо (по крайней мере, по мировоззрению евреев) с притязанием на божественность, на мессианство или престол. Приписать такое рождение Иисусу означало отвергнуть его притязания по причине их незаконности. Пилат как будто понял и признал логичность этой точки зрения, хотя он и знал, что ни в римском, ни в греческом понятии незаконность рождения не представляла препятствия для претендующего на божественность или царское звание, хоть и была серьезной помехой для людей низших слоев общества. Во всяком случае, автор заставил Пилата отнестись чрезвычайно осторожно к вопросу законности рождения Иисуса[7].

Можно предположить, что наш автор среди рассказов, целью которых было унизить Иисуса, слышал и рассказ о том, что его мать, Мария, будучи замужем за Папосом бен-Иеҳуда (?), имела якобы внебрачную связь с неким Пандирой, или Пантерой[8]. Нет ничего удивительного в том, что, наряду с христианской доктриной о божественном происхождении Иисуса, появились и рассказы неверующих скептиков о его незаконном зачатии. Как бы то ни было,

если Пилата можно было убедить в неправомочности и, следовательно, неприемлемости притязаний Иисуса, цель нашего автора была достигнута.

Повторим: вставка этого голословного утверждения о незаконности зачатия Иисуса является делом рук автора «Деяний Пилата»: ни в одном из канонических Евангелий мы не находим ни полслова об интересе, якобы проявленном Пилатом к обстоятельствам рождения Иисуса. Во всяком случае, незаконность рождения Иисуса не была окончательно установлена.

Посовещавшись наедине с двенадцатью свидетелями, подтвердившими законность рождения Иисуса, Пилат «преисполнился гневом против священников и старейшин» за то, что те хотели умертвить Иисуса лишь потому, что он исцелял в субботу: «За деяние добра они хотят убить его?» И они ответили: «Да!» (II, 6). После чего Пилат оставил преторию и вышел совещаться «с евреями», добавив, однако, вопрос, отсутствующий в Евангелии от Иоанна: «Бог запретил вам убивать, а мне разрешил?» (III, 1). Не дождавшись ответа, Пилат вернулся в преторию и допросил Иисуса. Потом снова вернулся к евреям и объявил им, что «не нашел в Нем никакой вины» (Иоанн 18:33-38). Тогда евреи сказали ему: «Он сказал, 'Я могу разрушить храм и перестроить его в три дня!'» (IV,1). Но и это «обвинение» не подействовало на Пилата, и он сказал: «Я неповинен в крови этого Праведника!» И евреи ответили: «Кровь Его на нас и на детях наших» (IV, 1; Матфей 27:24).

В то время как по Евангелию от Матфея этот эпизод прямо предшествует освобождению Вараввы и преданию Иисуса в руки легионеров на распятие, в «Деяниях Пилата» он является одним из этапов процесса. Это зловещее принятие евреями на себя ответственности за смерть Иисуса не могло не произвести на Пилата сильного впечатления. Он прерывает заседание суда и, призвав к себе священников, старейшин и левитов (!), «секретно совещается с ними». Пилат увещевает их: «Не поступайте так, потому что ни одно из ваших обвинений не заслуживает смертной казни» (IV, 2). Тогда евреи меняют обвинение в нарушении субботы на обвинение в богохульстве и оскорблении величества, что для Пилата более убедительно.

«Прокуратор призвал Иисуса, пишет далее автор ''Деяний Пилата'', и говорит ему: 'Что мне делать с тобой?' Иисус ответил: 'Как написано — Моисей и пророки предсказали мою смерть и воскресение'. Евреи, подслушивавшие у двери, сказали Пилату: 'Что тебе еще нужно после этого богохульства?'» (IV, 3).

Нет надобности задерживаться на невероятности этого рассказа о «секретных переговорах» со священниками и старейшинами и о «евреях, подслушивавших у двери» и выдавших себя этим своим замечанием, но не получивших за это наказания! Они нашли новое «богохульство»: утверждение Иисуса, что пророчество Моисея и пророков относилось именно к его смерти и воскресению. В канонических Евангелиях Иисус делает подобное замечание, но не Пилату, а своим ученикам (Матфей 16:21, 20:18-19; Марк 9:31, 10:33-34; Лука 9:22). Быть может, евангелисты считали, что, удовлетворив желание Иисуса подтвердить своей смертью древнее пророчество, Пилат тем самым оказался бы виновным в смерти Иисуса, а евреев не в чем было бы обвинить. Но они, несомненно, знали и то, что Пилат вряд ли согласился бы на это.

Пилат не признал никакого «богохульства» в этих словах Иисуса: «Если это богохульство, возьмите его в свои синагоги и судите его по вашим законам». Евреи ответили Пилату: «В нашем законе сказано: если человек согрешил против человека, ему причитается 39 ударов. Если же он богохульствовал, его следует побить камнями». Пилат сказал им: «Возьмите его сами и накажите его как вам угодно». Евреи: «Мы хотим, чтобы его распяли!» Пилат: «Он не заслуживает распятия» (IV, 3-4).

Итак, судебный процесс продолжает тянуться. Пилат сообщает евреям, что видел много плачущих, из чего он заключает, что не все евреи хотели смерти Иисуса. Он спрашивает: «Почему он должен умереть?» Евреи отвечают: «Потому что он назвал себя Сыном Божиим и Царем» (IV, 5), и мы снова возвращаемся к обвинению по римскому закону.

Здесь появляются свидетели защиты, среди них и Никодим, произнесший длинную речь, похожую на речь Гамлиэля на суде Петра (Деяния 5:38-39). Затем проходит шествие мужчин и женщин, засвидетельствовавших, что Иисус исцелил их от неисцелимых недугов. Под перекрестным допросом некоторые «сознались», что исцеление

произошло в субботу. Евреи опротестовали свидетельство женщин, так как «по нашему закону свидетельство женщин неприемлемо» (VII, 1), на что Пилат вполне справедливо не обратил внимания, потому что он судил не по еврейскому закону, а по римскому. Свидетельство Никодима было тоже опротестовано, потому что он был «последователем Иисуса» и, следовательно, заинтересованной стороной (V, 2). В заключение «множество мужчин и женщин» проходили и свидетельствовали в пользу Иисуса, очевидно, для предоставления Пилату возможности спросить еще раз: «Почему вы хотите пролить невинную кровь?» *(Ibid).*

По услышанным показаниям и по полученному впечатлению, Пилат должен был, по логике, оправдать Иисуса и прекратить дело. Как в канонических Евангелиях, так и в «Деяниях Пилата» мы не находим причины, почему он этого не сделал. Наш автор рассказывает, что Пилат обратился к Никодиму и к двенадцати свидетелям и сказал им: «Народ начинает возмущаться. Что мне делать?» (IX,1). Невообразимо, чтобы римский прокуратор задал подобный вопрос туземцам, и еще менее правдоподобно, что его мог задать судья, обращаясь к свидетелям!

На Пилата снизошло вдохновение: он снова созывает «толпы евреев» и напоминает им об «обычае отпускать одного заключенного в праздник опресников». И сообщил: «у меня в тюрьме находится один по имени Варавва, осужденный на смертную казнь за убийство, а также и Иисус, стоящий перед вами, в котором я не вижу никакой вины. Кого из них отпустить вам?» Евреи кричали: «Варавву! Варавву!» Пилат спросил: «Что же я сделаю Иисусу, названному Христом?» Евреи кричали: «Распять его! Распять его!». Но некоторые кричали: «Ты не друг императору, если ты отпустишь этого человека, потому что он назвал себя Сыном Бога и Царем!» *(Ibid).*

Наш автор не мог обойтись без рассказа о Варавве и о *privilegium paschale:* во время сочинения «Деяний Пилата» пасхальные амнистии были уже прочно укоренившимся обычаем, и эпизод с Вараввой, знакомый каждому христианину из канонических Евангелий, нельзя было обойти молчанием. И все же этот эпизод никак не подходил к рассказу: если это было внезапным озарением Пилата для удобного решения дилеммы, то он должен был просто объявить,

что в соответствии с обычаем «пасхальной амнистии» он решил освободить Иисуса. Предоставляя же евреям выбор между Иисусом и Вараввой, Пилат мог заранее предвидеть, что они предпочтут освобождение Вараввы. Вопрос: «Что же я сделаю с Иисусом?» взят из Евангелия от Матфея (27:22) и уместен в «Деяниях Пилата» еще меньше, чем там.

Поняв нелепость этого рассказа, наш автор пишет, что не все евреи кричали: «Распять его! Распять его!». Некоторые плакали. Другие же предупреждали, что освобождение Иисуса будет истолковано как проявление неверности императору. Это «рассердило» Пилата, и он сказал евреям: «Ваш народ всегда восставал против своих благодетелей». Когда евреи спросили «Каких благодетелей?», он напомнил им («как я слышал») о том, как евреи всегда восставали против Бога, избравшего их из всех народов и осыпавшего их своей милостью. Он закончил свою проповедь словами укора: «А теперь вы обвиняете меня в ненависти к императору!».

И он встал со своего трона и хотел выйти. Евреи кричали ему вслед: «Мы признаем за царя только императора, но не Иисуса!» (IX,3) . Тогда Пилат устрашился и, омыв свои руки перед солнцем, сказал: «Я невиновен в крови этого Праведника! Смотрите вы!» Евреи опять кричали: «Кровь Его на нас и на детях наших!» (IX, 4).

Тогда Пилат приказал раздвинуть занавес перед троном и сказал Иисусу: «Твой народ осудил тебя за то, что ты называешь себя царем. Посему я объявляю, что по закону наших благочестивых императоров ты будешь предан бичеванию, а потом распят на кресте в саду, где ты был схвачен, и пусть Дизмас и Гастас, два злодея, будут распяты вместе с тобой» (IX, 5).

Вполне возможно, что римский правитель считал себя благодетелем находившихся под его правлением евреев. Возможно также и то, что он считал характерной для евреев чертой восставать на своих благодетелей. Построением своего рассказа наш автор намекает, что поведение евреев на суде было своего рода восстанием. Пилат, однако, не подавляет его, как этого можно было от него ожидать. Вместо этого он проявляет неприсущую ему слабость и уступает требованиям повстанцев, т.е. делает именно то, чего меньше всего можно было от него ожидать. И тут, дабы не осталось никакого сомнения в виновности евреев в смерти Иисуса и взятии

ответственности за нее «на себя и на детей наших», он заставляет Пилата омыть руки и произнести формулу, освобождающую его от какой-либо причастности к преступлению. Затем, объявляя Иисусу свой приговор, Пилат говорит ему, что не он, римский прокуратор, а «твой народ (т.е. народ Израиля) осудил тебя за притязание на царский сан».

Вспомним, что вначале роль обвинителя Иисуса была предназначена Синедриону. Здесь же она предназначается всему еврейскому народу. То, что еврейский народ в действительности этой роли не играл, становится очевидным из хода событий, описанных в отчете о суде, и слова «твой народ осудил тебя» не могут иметь другого значения и другой цели, как взвалить на плечи «всех евреев» ответственность, которую ни фактически, ни юридически, ни логически им нести не полагалось. Что же касается омовения рук, следует предполагать, что к тому времени рассказ Матфея успел стать народным преданием, так что невозможно было им пренебречь, как бы он ни был неуместен в этом контексте. То, что слова «да будет кровь Его на нас и детях наших» появляются дважды в описании нашим автором судебного процесса, свидетельствует о чрезвычайной важности, которую он и его христианские современники придавали их смыслу.

Следует подчеркнуть, что, в отличие от канонических Евангелий, в «Деяниях Пилата» не упоминается признание Иисусом предъявленного ему обвинения («Ты говоришь»), так что осуждение его на казнь не могло быть мотивировано положительным ответом Иисуса на это обвинение. То, что по тенденциозным соображениям осуждение Иисуса приписывается евреям, а не римскому прокуратору — для нашего автора не имеет никакого значения.

Неожиданное упоминание о «занавесе», который Пилат приказал раздвинуть, представляет особый интерес для нашего исследования. Оно было авторитетно определено как «абсурд»[9] и служило доказательством того, что наш автор «не имел ни малейшего представления о процедуре римского суда»[10]. Если трон, на котором восседал Пилат, помещался под открытым небом, вне здания претории, то не могло быть и речи о «занавесе». Но в предыдущем параграфе говорится, что «Пилат поднялся и хотел выйти из претории» (IX, 3). Это ясно говорит о том, что трон помещался внутри

здания. Иначе он хотел бы войти во дворец. Если же суд происходил внутри претории, занавес (*velum*) отделял зал суда (*secretarium*) от смежного помещения. Занавес раздвигался или поднимался лишь по приказу судьи для введения в зал заседаний нужного ему свидетеля или чиновника[11]. Не говоря о невежестве нашего автора[12], мы считаем его упоминание о «занавесе» доказательством знания им того факта, что римские прокураторы судили в *secretarium*'е внутри претории (т.е. *in camera*), но объявляли свои приговоры всенародно[13].

Однако, приказав раздвинуть занавес, Пилат не объявляет своего приговора, а обращается к Иисусу со словами: «Твой народ осудил тебя за твое притязание на царскую власть», что звучит, скорее, как личное извинение перед Иисусом, чем формальный приговор. Последующие же слова «Я постановил» и т. д. были сказаны не лично Иисусу, а звучат как всенародно произнесенный приговор. То, что весь этот эпизод произошел внутри претории, а не под открытым небом, подтверждается словами самого автора: «Иисус вышел из претории, и с ним два злодея» (X, 1).

Таким образом, наш автор поставил себя в незавидное положение: с одной стороны, он знал, что суд происходил *in camera*, внутри претории. С другой стороны, из солидарности с христианским предвзятым освещением событий, он обязан был обвинить евреев (и чем больше евреев, тем лучше!) в подстрекательстве к распятию Иисуса. Для этого суд должен был произойти в их присутствии, т.е. под открытым небом. Вообще же у нашего автора Пилат «призывает» Анну, Кайафу (II, 4), 12 свидетелей (II, 5), старейшин и священников (IV, 2), Иисуса (IV,3) и «всех евреев» (II, 1). Трудно представить себе, что «все евреи» или «все толпы» могли поместиться в зале суда, каким бы обширным он ни был. Или, представив себе возможную вместимость претории, судить о численности «всех евреев», или «толп», присутствовавших на суде Иисуса.

Отметим в скобках — наш автор вполне разумно не включает версию Иоанна, что евреи отказались войти в преторию из опасения «быть оскверненными»: он знал, что прокуратор держал суд *in camera* и призывал к себе только нужных ему людей. Следовательно,

нельзя было обвинить евреев, не присутствовавших на суде, в их причастности к суду и, тем более, к его трагическому исходу.

Но, повторяю, автор не принял во внимание одно обстоятельство: по римскому закону, прокуратор не мог допустить анонимную массу народа в качестве обвинителей. И в то же время автор был обязан следовать евангельской традиции, по которой ответственность за распятие Иисуса должна была пасть на анонимную «толпу» евреев.

И все же, как бы бескомпромиссно и окончательно ни была приписана евреям виновность в смерти Иисуса, следует отдать нашему автору справедливость в проявлении им милости к народу Израиля и в выражении им оптимистичной уверенности в конечном его спасении. В отличие от канонических Евангелий, «Деяния Пилата» не оканчиваются распятием Иисуса. Автор продолжает описывать, что произошло дальше в еврейских общинах: заключив Иосифа Аримафейского в тюрьму, за то что он похоронил Иисуса, и отвергнув как ересь все рассказы о воскресении и вознесении Иисуса на небо, евреи (и среди них Кайафа и Анна), в конце концов, соглашаются с Иосифом и Никодимом, что «это — от Господа, и есть дивно в очах наших» (Псалтирь 117:23). И все люди, шедшие за ними, благословляли Бога и пели: 'Да благославлен наш Господь Бог, давший отдохновение народу Израиля по Своему обещанию'. И удалились 'каждый в дом свой, прославляя Бога во веки веков. Аминь'».

ВНЕХРИСТИАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Самым убедительным доводом против теории, предложенной в этой книге, является то, что она не нашла поддержки в еврейских, т.е. талмудических, источниках. Казалось бы, что такое происшествие, как созыв Синедриона для спасения популярного молодого еврейского учителя с мессианскими притязаниями от римского суда и распятия, должно было оставить след в еврейских источниках. Если и можно было ожидать, что участники ночного заседания были заинтересованы утаить его от римлян, то ведь не было никакой нужды скрывать это в своей среде. Наоборот, если Синедрион и не был в состоянии спасти Иисуса, священники и старейшины могли извлечь для себя пользу, предав гласности свои старания. В подобном случае какой-нибудь отчет непременно просочился бы в Талмуд или Мидрашим[1].

Но отбросим политические соображения. Сам факт, что Синедрион собрался в столь неурочный час, по столь необычайной причине был достаточным основанием для включения отчета о нем, хотя бы вкратце, в еврейские источники. Исследователи считают, что из отсутствия такого отчета следует заключить, что заседания вообще не было[2].

На первый взгляд может показаться, что этот довод *e silentio* усиливается присутствием талмудических отрывков, которые, поскольку они касаются суда над Иисусом, поддерживают христианскую «теорию еврейского суда» и отвергают любую другую причину созыва Синедриона в ту ночь. Мы приводим отрывок из Барайты[3], самого значительного из этих текстов:

Накануне Пасхи Иисус (из Назарета) был повешен. В течение 40 дней (перед этим) вестовой шел перед ним, громко возвещая народу: "Иисус будет побит камнями за колдовство и за искушение Израиля вступить на неверный путь. Да выступит человек, готовый свидетельствовать за него!" Но никто не выступил, и он был повешен накануне Пасхи. Улла спросил: "Считаете ли вы, что в пользу такого человека следовало искать свидетелей? Не был ли он тем соблазнителем, о котором говорит священная заповедь — "и да не пощадит его глаз твой, не жалей его и не прикрывай его"? (Второзак. 13:8-9) Но [ответили они]: «с Иисусом дело обстояло иначе, потому что он был близок к правительству»[4].

Следует отметить, что здесь Ииусус обвиняется в колдовстве, как и в канонических Евангелиях (Матфей 9:34; Марк 3:22), но не в связи с судебным процессом. Современником Барайты был Мученик Юстин, писавший в своем «Диалоге с Трифоном», что евреи видели в Иисусе колдуна[5]. Но единственное «колдовство», в котором можно было обвинить Иисуса, было чудесное исцеление людей, и хотя исцеленные Иисусом люди (как мы видели в «Деяниях Пилата») были возможными свидетелями защиты, ни один из «фарисеев», бывших очевидцами исцеления, не согласился бы подтвердить, что Иисус действительно творил эти чудеса. Евангелисты, очевидно, имели веские на то причины и обоснованные традиции, если они так осторожно исключили из списка обвинений колдовство и связь с Веельзевулом. Даже в «Деяниях Пилата» общение Иисуса с демонами упоминается не в форме отдельного обвинения в колдовстве, но как отрицание его небесного происхождения и притязания на звание царя. Отчет о том, что Иисус обвинялся в колдовстве, по всей вероятности, указывает на то, что Барайта имел в виду не Иисуса из Назарета, а одноименного с ним человека, осужденного по обвинению в колдовстве[6].

Говорится также, что Иисус был обвинен в склонении народа к вероотступничеству. Это было серьезное обвинение, быть может, самое серьезное в еврейском кодексе. Оно означает искушение «служить богам иным... богам тех народов, которые вокруг тебя» (Второзак. 13:6,7), т.е. идолам из дерева и камня, по обычаю язычников[7].

Нет надобности доказывать, что Иисус никогда не проповедовал язычества: вся его проповедь была во имя единого, настоящего,

еврейского Бога и вся цель его была приблизить человека к этому Богу. Проповедь и учение Иисуса, быть может, не всегда совпадали с постановлениями современного ему религиозного руководства и, возможно, местами представляли собой то или иное их нарушение, которое, однако, никаким усилием воображения нельзя было назвать «искушением служить богам иным». Быть может, опять другой одноименный человек, осужденный за язычество, был принят за Иисуса из Назарета[8].

Колдовство и склонение к вероотступничеству наказывались побитием камнями[9], и вестовой нашего Барайты оповещает, что Иисус будет побит камнями. Но во вступительном предложении Барайта говорит, что Иисус не был побит камнями, а повешен (и мы знаем, что Иисус Христос, действительно, был повешен, а не побит камнями), в то время как по приговору еврейского суда он был бы побит камнями, но не повешен. Некоторые исследователи считают, что введение в рассказ элемента побития камнями является попыткой оправдать осуждение Иисуса с еврейской точки зрения, но распятие Иисуса было к тому времени «слишком прочно укоренено в народном сознании, чтобы талмудисты могли от него отказаться»[10]. Другие пытались доказать, что побитие камнями относилось к приговору еврейского суда, а распятие — к приговору римского[11]. Третьи доказывали, что «повешение» было не самой формой казни, а библейским предписанием повешения после смерти (Второзак. 21:22-23)[12]. Все эти объяснения, однако, являются догадками задним числом, и ни одно из них не совпадает с текстом Барайты, говорящим о казни через повешение по приговору еврейского суда и об извещении о предстоящем побитии Иисуса камнями[13].

Существуют и другие несоответствия: рассказ о вестовом, призывавшем свидетелей защиты в течение сорока дней, относится к правилу, по которому после вынесения приговора вестовой должен был идти перед осужденным от здания суда до места казни и возвещать: «этот человек А, сын В, приговорен к побитию камнями за совершение преступления С, и свидетели D и E дали показания против него. Пусть каждый, кто может дать показание в его пользу, выступит свидетелем защиты». Если такой свидетель объявлялся, осужденного возвращали на повторный суд, и казнь могла быть отменена[14]. Но это следовало исполнить сразу же после вынесения

приговора, так как приговор приводился в исполнение в тот же день до захода солнца[15]: вся эта процедура поисков свидетелей защиты должна была занять наикороткий промежуток времени между окончанием судебного процесса и казнью. Любое промедление считалось незаконной отсрочкой отправления правосудия по отношению к осужденному[16]. Отсрочка казни на 40 дней для поисков свидетелей защиты была немыслима, тем более что судебная сессия не могла продолжаться так долго и было бы крайне несправедливо держать осужденного под нескончаемым страхом смерти в течение сорока дней и ночей.

Единственное исключение из этого правила мы находим в процессе «дерзающего старейшины», чья казнь, по мнению одного исследователя, должна была произойти в Иерусалиме в один из трех Великих Праздников, когда бесчисленные паломники съезжались в столицу со всех концов страны, – в соответствии с заповедью: «И весь народ услышит и убоится, и не будет впредь поступать дерзко» (Второзак. 17:13), даже если это сопряжено с отсрочкой казни на несколько недель. Но эта заповедь была бы в достаточной мере исполнена, если бы народ «услышал», но не увидел воочию, что бунтаря казнили[17]. Что же касается колдунов и совратителей, то никто никогда не предлагал, чтобы их казнь была отложена до следующего Великого Праздника в Иерусалиме или с отсрочкой на 40 дней, или вообще.

Быть может, существует какая-то связь между 40 днями нашего Барайты и отрезком времени, прошедшим от заседания Синедриона (Иоанн 11:47) до наступления Пасхи (11:55). Возможно, что авторы Барайты знали о том, что по этой традиции Синедрион собрался за несколько недель до праздника и что на этом заседании «судьи с этого дня положили убить его» и использовать промежуток времени между своим решением и его исполнением на поиски свидетеля в пользу Иисуса. Или же Иоанн знал о тексте Барайты и соответственно обозначил приговор Синедриона задним числом. Во всяком случае, эти два рассказа не сходятся: по отчету Иоанна, заседание Синедриона не было судебным, а было тайным заговором; с другой стороны, вестовой Барайты мог действовать лишь по вынесению формального приговора официальным судом. Существует мнение, что поиски свидетелей в течение 40 дней были

вписаны в текст Барайты для объяснения христианского обвинения Синедриона в том, что он действовал по отношению к делу Иисуса опрометчиво и необдуманно[18].

В заключение Улла (280 - 300) задает существенный вопрос: по закону, после вынесения обвинительного приговора за склонение к вероотступничеству добавочных свидетелей защиты не искали, и приговор приводился в исполнение автоматически. Если человек был оправдан по обвинению в любом другом преступлении, новые свидетели обвинения не слушались, и оправдательный приговор не мог быть отменен. Если же новые свидетели обвинения были готовы показать против уже оправданного подсудимого по обвинению в подстрекательстве к идолопоклонству, дело возобновлялось и оправдательный приговор мог быть аннулирован[19].

Ответ, данный Улле, поразителен: дело Иисуса было необычным, потому, что «он был приближен к правительству». Это означало, что, несмотря на ужасное преступление, в котором он обвинялся, «близость к правительству» давала ему исключительное право на слушание добавочных свидетелей защиты, если таковые найдутся, и на «милость», в которой было отказано другим осужденным по тому же обвинению. Слово «правительство» или «царство» (מלכות) означает в Барайте, как и во всех талмудических текстах, нееврейское, римское правительство. Каким же образом Иисус был «приближен» к этому правительству?

Даже если мы предположим, что во время римской оккупации из страха перед римскими карательными мерами еврейский суд оказывал людям, опекаемым римскими властями, определенное снисхождение, то почему он выбрал для этого именно удлинение срока поисков свидетелей защиты на 40 дней? Судьи могли приостановить дело; они могли смягчить наказание; они могли лавировать в лабиринтах процедуры. Продление срока на поиски свидетелей не только не принесло бы осужденному никакой пользы, но его покровители, римляне, могли вполне справедливо видеть в такого рода «снисхождении» лживое и оскорбительное притворство.

Не только Барайта рассказывает нам о повешении накануне Пасхи. В другом талмудическом тексте накануне Пасхи был повешен некий Бен-Стада, или Бен-Садта, из Лидды (Лод)[20]. Он тоже был казнен за склонение к вероотступничеству, и его дело разбирается

в Талмуде в контексте отступления от процедуральных правил, когда виновность подсудимого может быть доказана провокатором[21]. Это исключение опирается на библейскую заповедь «да не пожалеет его глаз твой». Толкователи добавляют: «чем больше жестокости ты окажешь подстрекателю к идолопоклонству, тем больше добра ты сделаешь общине в целом»[22].

Следует остановиться на двух положениях: во-первых, несмотря на то, что Бен-Садта был осужден за склонение к идолопоклонству, он был повешен, а не побит камнями. Во-вторых, он был казнен накануне Пасхи. Так что неудивительно, если этого Бен-Садту принимают за Иисуса, ссылаясь на предположение, что ранний текст Барайты и отчет о Бен-Садте относятся к Иисусу Христу. Поздние талмудисты позаботились снабдить нас псевдоэтимологической теорией, что имя Садта, означая своего рода прелюбодеяние, было прозвищем матери Иисуса[23]. Другие считают, что она была так названа в честь древней богини того же имени[24]. Но все это тщетная попытка создать теорию, которая дала бы нам возможность определить личность Бен-Садты.

Совпадение в способе казни и в ее датировании тоже не является решающим. Что касается способа казни, то в других, ранних, источниках говорится, что Бен-Садта был побит камнями, но не повешен[25]. (Считается, и не без основания, что способ казни и ее датирование были исправлены в позднем тексте для согласования с текстом Барайты.)

Отождествление Бен-Садты с Иисусом становится еще менее вероятным по двум причинам[26]: во-первых, по отчету Барайты, Бен-Садта был судим и казнен в Лидде, где Иисус, насколько нам известно, никогда не был; во-вторых (что намного значительнее), отчет о Бен-Садте никогда не попал бы в Талмуд, не будь его дело исключением в процедуре еврейского суда. Значение рассказа о Бен-Садте заключается не в том, что с ним произошло, а в использовании показаний провокатора для осуждения обвиняемого в подстрекательстве к вероотступничеству, что было бы недопустимо в обвинении по любому другому преступлению.

Существуют надежные сведения о другом «Иисусе», ученике Иегошуа бен-Перахья, жившем три-четыре поколения до Иисуса Христа[27]. Этот Иисус стал отступником, и Иегошуа бен-Перахья

«отмахнулся от него обеими руками»[28] как от подстрекателя к идолопоклонству. В некоторых рукописях его называют «Иисусом из Назарета», как и в некоторых рукописях Барайты. То, что ученик Иегошуа бен-Перахья не мог быть Иисусом Христом, не подлежит сомнению: как мы уже заметили, он жил примерно за сто лет до евангельского Иисуса. И все же, будучи Иисусом по имени и подстрекателем к идолопоклонству по проповедям, он отождествлялся составителями Талмуда и, что еще более значительно, цензорами Церкви с Иисусом из Назарета. Если текст Барайты об Иисусе и отчеты о Бен-Садте и ученике Иегошуа бен-Перахья имеют нечто общее, кроме обвинения в подстрекательстве, то это забота цензуры об исключении обоих отчетов из официальных изданий Талмуда, предназначенных для массового изучения. Мы знаем об этих текстах благодаря случайно уцелевшим и недавно полностью опубликованным рукописям[29].

Мы не знаем, однако, почему отчеты о суде и казни Бен-Садты и ученика Иегошуа бен-Перахья были изъяты из книг церковными цензорами: потому ли, что они сами считали эти отчеты относящимися к Иисусу Христу, или потому, что они догадывались об их подлинном еврейском толковании, по которому они, действительно, относились или могли быть отнесены к Иисусу из Назарета. Добавка эпитета «из Назарета» (у Барайты), была, несомненно, еврейского происхождения. Там, как и в тексте об Иисусе, ученике Иегошуа бен-Перахьи, единственной целью этой вставки было подчеркнуть, что эти тексты, действительно, имели в виду Иисуса Христа. Возможно, что церковные цензоры приняли это очевидно еврейское толкование *ex abundanti cautela* (лат. «для пущей осторожности»): лучше изъять одобренный текст, чем оставить неизъятыми слова, которые следовало изъять. Итак, они решили устранить все, что можно было счесть за имеющее какое-либо отношение к суду и распятию Иисуса.

Цензоры проделали большую работу. Составители Талмуда, по всей вероятности, были хорошо осведомлены о жизни Иисуса и о подробностях его учения и, конечно, не колебались выразить в синагогах и академиях свое неудовольствие его поведением. И все же мы находим в Талмуде лишь отдельные отрывки, относящиеся к суду и смерти Иисуса. Почему? Были ли эти упоминания — очевидно,

большей частью нелестные для него — изъяты евреями из боязни церковных репрессий еще до того, как церковные цензоры имели возможность оценить их, или же они были исключены по указу Церкви?[30] В то время как устранение церковной цензурой нелестных по отношению к Иисусу выражений вполне понятно, трудно понять, почему были изъяты тексты, способные доказать — устами евреев — достоверность евангельских рассказов о суде над Иисусом и его распятии.

В Евангелиях говорится о «еврейском суде». Барайта соглашается с этим. Евангелия обвиняют евреев в ответственности за смерть Иисуса. Барайта соглашается и с этим. Более того, Евангелия признают, что римский правитель был причастен к суду и распятию Иисуса. Барайта вообще не упоминает о Пилате, как будто тот не имел никакого отношения к пролитию невинной крови Иисуса. Быть может, причиной неудовольствия Церкви могло быть упоминание Барайтой о поисках свидетелей защиты для Иисуса и о том, что он был «приближен к правительству». Но ведь наказ, данный цензорам, предусматривал устранение лишь тех текстов, которые, по их мнению, представляли «оскорбление для христианской религии»[31]. Непонятно, что оскорбительного для Церкви могло быть в замечании о поисках свидетелей или о том, что Иисус был приближен к римским властям? Мы утверждаем, что настоящей причиной изъятия этих отрывков было то, что Иисус был изображен в них как колдун и совратитель, что цензорам казалось крайне оскорбительным. Обвинения, предъявленные Иисусу в Евангелиях, были совершенно иными, так что подобное изображение Иисуса в тексте Барайты было, по их мнению, еврейской клеветой и ложью. В результате любое талмудическое обвинение в одном из этих преступлений, которое можно было каким-либо путем связать с Иисусом, автоматически устранялось.

Мы уже отметили, что обвинение Иисуса в склонении народа к вероотступничеству было совершенно необоснованным: он сам никогда не практиковал язычества и не проповедовал его, и ни в одном из дошедших до нас талмудических источников (за исключением Барайты) нет ни малейшего намека ни на то, ни на другое. Евреи, перешедшие в христианство, назывались в Талмуде מינים[32], что означает «отступники», но не язычники. Хотя и эпитет «отступник» не

считался лестной характеристикой, но назвать еврея, перешедшего в христианство, «язычником» показалось бы даже фарисею самых ортодоксальных взглядов (а правоверному христианину и подавно), незаслуженно оскорбительным, тем более что он не был оправдан, а осужден в совершении этих позорных преступлений.

И все же поздние составители Талмуда столкнулись со сложившимся к тому времени преданием о том, что «некто Иисус» был повешен в канун Пасхи за колдовство и проповедь идолопоклонства. Они, конечно, знали, что Иисус Христос был распят в канун Пасхи. Они также знали о чудесах, которые он творил, и о том, что он основал новую религию, которая сейчас угрожала их собственной. Но они не были историками и не претендовали на точное описание исторических событий, точно так же как в свое время поступали и евангелисты. У них была своя цель: усилить и утвердить единственную верную, по их убеждению, религию и обеспечить соблюдение святого закона и отцовских традиций. Для этой цели они, не задумываясь ни на минуту, были готовы очернить и осмеять новую религию, основоположником которой, по всем данным, был Иисус.

Так что для них было вполне естественным отождествить этого «некоего Иисуса», повешенного в канун Пасхи за колдовство и проповедь язычества, с Иисусом из Назарета, основоположником новой религии. То, что их собственные современники-христиане не были язычниками, не устраняло в их глазах возможности языческого уклона самого Иисуса. Какое обвинение против новой религии могло быть сильнее этого?

Таким образом, Иисус Барайты, Иисус, ученик Иегошуа бен-Перахья, и Бен-Садта стали Иисусом, сыном Марии из Назарета. Мы не знаем, сколько людей по этому имени были осуждены по обвинению в язычестве и колдовстве. Но мы знаем, что ни один из них не был Иисусом Христом. Возможно, что Барайта имеет в виду ученика Иегошуа бен-Перахья или Бен-Садта, или какого-либо другого, неизвестного нам Иисуса. Возможно также, что один из первых двух был «приближенным к правительству», каковым Иисус Христос никогда не был. И, опять-таки, возможно, что все они или один из них жили, были судимы и казнены в Лидде, но не как Иисус Христос — в Иерусалиме.

Если отчеты Барайты и Бен-Садты не имеют никакого отношения к суду над Иисусом Христом, мы должны прийти к заключению, что либо талмудического источника об этом не имеется, либо он был изъят еврейскими редакторами или христианскими цензорами. Во всяком случае, отсутствие талмудической поддержки какой-либо теории о том, что в действительности произошло на суде над Иисусом, лишается значения. Так или иначе, можно с уверенностью сказать, что не существует надежной традиции, противоречащей предлагаемой нами теории. С точки зрения Талмуда, вопрос остается *res integra* (лат. «неисчерпанным»), и нам придется искать другие источники.

Самый древний документ, к которому мы непроизвольно обращаемся за информацией, это сочинения Иосифа Флавия, толкователя еврейской истории, и в частности событий периода Иудейской войны с римлянами. Зная его любовь к подробному описанию происшествий, мы ожидаем получить от него все нужные нам сведения. Он родился вскоре после смерти Иисуса и с ранних лет посвятил себя изучению еврейской истории и различных течений и доктрин еврейской религии своего времени. Трудно поверить, чтобы он не встретился с возникшим тогда христианским движением. В Риме, где он жил, христианство было уже широко распространено, что станет очевидным из отрывков из Тацита и Светония, которые мы представим вниманию читателя. В главном труде Иосифа Флавия, «Еврейские древности», сразу после описания подавления еврейского мятежа Понтием Пилатом, мы находим следующий отрывок:

Почти в то же время появился Иисус, мудрый человек, если можно вообще назвать его человеком. Потому что он творил чудеса и был учителем всех людей, воспринимавших его учение с радостью. Он привлек к себе много евреев и греков. Он был Христом. Пилат осудил его на распятие на кресте, на что принудили его самые благородные члены нашей общины; однако его последователи не оставили его, ибо, воскреснув, он предстал перед ними на третий день, точно, как посланные Богом пророки предсказали это и тысячу других чудес, им сотворенных. И до сих пор народ христианский, названный так в память по нему, не исчез[33].

Другую ссылку на Иисуса мы находим у Флавия в отчете о суде над апостолом Иаковом, которого он называет «братом Иисуса, названного Христом»[34].

Если этот отрывок об Иисусе Иосиф Флавий написал именно этими словами, мы неизбежно придем к заключению, что сам автор был христианином, так как утверждать, что Иисус был сверхчеловеком и Христом и что он встал из мертвых на третий день после распятия, мог только исповедующий христианскую веру[35]. Но это не так. Мы знаем, что, несмотря на его измену еврейскому народу, Иосиф Флавий никогда не отрекался от веры отцов. Ранний христианский писатель Ориген (ок. 185 - 255) намеренно утверждает, что Иосиф Флавий не верил в Иисуса как в Мессию[36], и ссылка на Иакова как на «брата Иисуса, прозванного Христом», дана как доказательство того, что Иосиф Флавий видел в Иисусе не настоящего Мессию, а только «так называемого Мессию»[37].

Логически вытекает, что этот отрывок не мог быть написан Иосифом Флавием. Для спасения пострадавшей достоверности текста утверждается, что типичная христианская формулировка была вставлена в текст поздним христианским редактором[38], так что часть текста, которую следует приписать самому Иосифу Флавию после устранения христианской фразеологии французским исследователем, читается так:

> В ту пору появился Иисус, названный Христом, человек, способный совершать чудеса и проповедовавший народу, жаждущему услышать новое слово. Так он сбил с пути и переманил к себе много евреев и греков. Некоторые из наших руководителей выдали его Пилату, который приговорил его к распятию. Однако те, кто его любил (или которых он обманул), не отступились от него; эта секта существует и по сей день, и люди, принадлежащие к ней, называются по имени его: христиане[39].

Здесь в текст внесены существенные изменения: вместо «привлек к себе» мы читаем: «сбил с пути и переманил к себе». Наш исследователь, очевидно, почувствовал, что если Иисус был проповедником, «творящим чудеса», то не было никакой видимой причины ни выдать его Пилату, ни приговорить его к распятию. Но если он был Христом, т.е. претендовал на мессианский авторитет, то отрицание этого притязания и поддержка еврейского религиозного

авторитета и римской светской власти вполне оправдывали меры, принятые против него. Если же он не претендовал на мессианское звание, то Иосиф Флавий нашел бы этим мерам другое объяснение. Выражение «сбить с пути» туманно и широко и в то же время не слишком резко отклоняется от первоначального текста: разница между «привлечь» и «переманить» зависит от точки зрения автора.

Все это, однако, догадки. Некоторые исследователи считают, что весь этот отрывок – поздняя вставка и что первоначальный текст не упоминал ни о суде, ни о распятии Иисуса[40]. Другие предполагают, что, сравнивая этот отрывок с предыдущими и последующими ему текстами и зная о взглядах и целях Иосифа Флавия, этот текст можно было восстановить, прибегнув к типично флавианскому стилю письма[41]. Мы же остаемся при нашем мнении: текст об Иисусе в дошедшей до нас формулировке не может считаться подлинным сочинением Иосифа Флавия, и его достоверность, оставаясь под сомнением, не позволяет отличить подлинник от поздних вставок. Таким образом, выдача[42] Иисуса Пилату еврейскими руководителями тоже не может избегнуть подозрения в подделке. Без объективного и достоверного критерия, способного отличить подлинник от поздней вставки посторонних лиц, дошедший до нас отрывок об Иисусе не доказывает ничего.

Евсевий (260 - 340) дословно цитирует этот отрывок, не преминув заметить, что Иосиф Флавий, «историк еврейского происхождения», предоставил нам «своей собственной рукой почти современный отчет» о том, что случилось с Иисусом[43]. Для христиан бытность Флавия евреем имела огромное значение: маститый соперник Евсевия, Порфирий, только что выпустил свои 15 книг против христиан[44], в которых он утверждал, что Иисуса никогда не было и что рассказы о крестном страдании и воскресении противоречат истинному пониманию Бога. Порфирий предсказывал, что новая религия скоро умрет, потому что она лишена «национального начала, и построена на слепой вере»[45]. Евсевий же упоминает о меморандуме, в котором Иисус был «оклеветан»[46]. Так что если сами евреи, первые и непосредственные жертвы отступничества Иисуса, признали не только, что он существовал, проповедовал и творил чудеса, но и был распят и воскрес, то языческих скептиков, подобных Порфирию, можно было заставить замолчать. Поэтому было столь важно, чтобы

подобное утверждение находилось в книге, написанной евреем — с еврейской точки зрения, но не для еврейского читателя. Иосиф Флавий, как никто другой, полностью отвечал всем этим требованиям, и Евсевий воспользовался счастливой находкой до последней буквы. Это указывает на то, что вставка была сделана до его времени, а то, что Ориген не знал о ней, датирует ее второй половиной третьего века.

Иосиф Флавий писал для римского читателя и жил в Риме, где христианство в то время пользовалось дурной славой, и так как он старался выставить евреев в самом благоприятном свете, многие исследователи полагают, что «он бы счел благоразумным не напоминать римскому читателю, что Иудея родила христианство, вдобавок ко всем другим неприятностям, которым она подвергла Римскую империю за последнее время»[47]. Это соображение было бы неуместно, если бы он хотел дать христианству положительную оценку. Если же он отнесся к новой религии, как и следует предполагать, отрицательно, то у него оказалась добавочная причина показать, как евреи, на этот раз в согласии с римлянами, сделали все возможное, чтобы задушить новое движение в зародыше. Он имел редкую возможность подчеркнуть не только прозорливость евреев, с самого начала распознавших обман, но и мудрость римского правителя, понявшего достоинства еврейских обвинений и приговорившего этого «зловещего» Иисуса к распятию.

Неудивительно, что христианские редакторы Иосифа Флавия, найдя такой антихристианский отрывок (каким мы можем его вообразить), были бы крайне заинтересованы исключить его из текста. Понятно было бы и их желание заменить его отрывком, отвечающим их нуждам. Справедливо отметить, что в отрывке нет ничего предосудительного для христиан. Однако в таком случае можно было бы заподозрить в тенденциозных замыслах самого Иосифа Флавия: не менее чем христианские редакторы хотели очернить евреев и обелить Пилата, Иосиф Флавий старался приписать распятие Иисуса евреям и римлянам в равной мере. Несомненно, что как та, так и другая тенденции имели целью исказить историю.

Прежде чем мы оставим Иосифа Флавия и его так называемый *Testimonium Flavium*, следует взглянуть на старорусскую, или славянскую, версию его книги «Иудейские войны», включающую длинный отрывок о Иисусе, не сохранившийся в греческом переводе:

В это время появился человек — если вообще возможно назвать его человеком. По форме и природе он был человек, но проявлял он себя сверхчеловеком. Его деяния были божественны, и он творил мощные и изумительные чудеса. Поэтому я не могу назвать его человеком, но потому, что он был человеческой природы, не могу я назвать его и ангелом. И все, что он творил какой-то невидимой силой, он творил словом и властью. Некоторые говорили о нем: наш первый законодатель воскрес и творит исцеление и чудеса. Другие же считали, что он был послан Богом. Во многом он противился закону и не соблюдал субботу по традициям предков. И все же он не делал ничего недозволенного или преступного, и все, что он делал, он делал исключительно словом. И многие из народа последовали за ним и приняли его учение. И многие начали колебаться, надеясь, что через него еврейский народ избавится от римского ига. Он любил гулять за городом, чаще всего на Масличной горе. Там он исцелял людей. И собрались там вокруг него сто пятьдесят прислужников и толпы народа. Когда они узнали его мощь, и увидели, что он совершает все силой слова, они убеждали его войти в город, убить римских солдат и Пилата и установить над ними свою власть. Но он отказался. Еврейские главари узнали об этом и, сговорившись с первосвященником, сказали: мы беспомощны и слабы, чтобы противостоять римлянам, как надломленный лук. Так скажем же Пилату о том, что мы слышали, и нам будет хорошо. Если же он услышит это от других, наши товары будут конфискованы, мы сами обезглавлены, а дети наши — изгнаны из страны. И они пошли и рассказали Пилату. Он послал своих слуг, которые убили много людей и привели к нему этого вершителя чудес. Он его допросил и нашел, что тот делал добро, а не зло, и что он не был повстанцем и бунтарем, и что он не претендовал на царскую власть. И он отпустил его, потому что тот исцелил его жену, бывшую при смерти. И он ушел и продолжал творить чудеса. Все больше и больше народа стекалось к нему, и слава его росла и ширилась. И законники завидовали ему и дали Пилату тридцать сребреников, чтобы тот умертвил его. Пилат взял деньги и позволил им взять его и привести их намерение в исполнение своими руками. Они схватили и распяли его — вопреки законам своих предков (Первод с англ. — *Э. П.*)[48].

В той же рукописи, несколько позже, значится: «на кресте, на котором он был распят, была прикреплена надпись: 'Иисус, царь,

который не царствовал, но был распят евреями, потому что он предсказал разрушение города и храма'»[49].

Мнения о подлинности этого отрывка резко расходятся — от утверждения о его флавианском происхождении[50] до полного отрицания как фальшивки и обмана[51]. Были и промежуточные предположения о вставке в подлинный текст[52], частью которого было (или не было) предполагаемое нападение на римлян в Иерусалиме[53]. Мы же останемся при сомнении, что авторство отрывка — в целом или частично — принадлежит Иосифу Флавию, и заключим, что отсутствие твердого убеждения в подлинном авторстве и датировании этого отрывка лишает его какой-либо доказательной ценности[54].

При всех должных оговорках на этот счет все же остается значительным то, что безымянного творителя чудес, отождествленного с Иисусом[55], Пилат оправдал и отпустил после его выдачи римлянам еврейскими властями под руководством главного злодея — первосвященника. Когда Пилат убедился в невиновности Иисуса в предъявляемых ему евреями обвинениях, он поступил именно так, как можно было ожидать от справедливого судьи: Иисус был оправдан и отпущен на волю. Теория вступления римского прокуратора в переговоры с толпой неизвестных евреев, требовавших распятия Иисуса, очевидно, показалась автору отрывка слишком абсурдной, чтобы принять ее, несмотря на евангельские отчеты, с которыми он, несомненно, был знаком. Если Пилат действительно признал Иисуса невиновным, он никоим образом не мог осудить или позволить другим осудить его, и никакие истерические крики толпы не могли заставить его заменить оправдание осуждением.

Была лишь одна причина (которую автор отрывка не без доли логики вообразил), способная склонить Пилата на подобный шаг, — подкуп. «Тридцать сребреников», бывшие, по евангельской традиции, вознаграждением Иуды Искариотского за его предательство (Матфей 26:15), теперь превратились в подкуп Пилата за искажение правосудия.

Здесь евангельский рассказ, как ненужный, так и невероятный, о предательстве Иуды Искариотского принимает совершенно другую форму, превратившись в прочный и применимый инструмент. И все же Пилат не приказывает своим людям распять Иисуса,

а «разрешает» евреям стать его палачами. Эту внезапную и совершенную нелогичность можно объяснить лишь неудержимым и всепоглощающим желанием во что бы то ни стало заклеймить евреев как богоубийц. Распять Иисуса должны были сами евреи — не только подстрекая Пилата истерическими криками или приняв на себя ответственность за пролитие крови, а физически, своими руками. Более того, они должны были сделать это вопреки своему закону, запрещавшему казнить посредством распятия[56] и умертвить человека без вынесения на то приговора еврейским судом. В этом же отрывке не только отсутствовал еврейский суд. Тут вообще не было никакого суда; было лишь «разрешение» Пилата евреям взять Иисуса и поступить с ним по своему усмотрению. Вопрос остается открытым: требовалось ли это разрешение потому, что Иисус находился в римском заключении (или под римским покровительством), или для предотвращения судебного преследования за его убийство и незаконное присвоение (евреями. — ***Прим. Э. П.***) официальной римской процедуры — казни через распятие?

Взглянем на надпись *titulus* в формулировке, представленной нам в этом отрывке. По римскому закону, к кресту должна была быть прибита надпись, содержавшая обвинение, по которому человек был приговорен к распятию. Здесь же евреи не удовольствовались этим: они не только вдались в подробности обвинения, но и не забыли написать, что Иисус был распят «евреями». Более того, детали обвинения включают не только преступления, совершенные Иисусом (пророчество о падении Иерусалима и разрушении Храма), но и преступления, которые он не совершил: «Царь Иисус не царствовал», как будто его притязание на царство было законно признано. Так что если он «не царствовал», то лишь потому, что его распяли. Следовательно, римский *titulus*, заключавший обычно обвинение против казненного, превратился в надпись, обвиняющую распявших его[57].

Отсутствие в отрывке имени Иисуса и упоминания о его непорочном зачатии и о воскресении заставило многих исследователей прийти к заключению, что автором этого отрывка был не Иосиф Флавий, а другой писатель-еврей, желавший оправдать перед своими соотечественниками теорию распятия Иисуса евреями, потому что тот мог, но не захотел спасти Иудею от римского ига, или

потому что, будучи самозванцем, говорил, что мог это совершить[58]. Эта теория упускает один существенный факт: отрывок был написан как вставка в сочинения Иосифа Флавия или как их подделка, и его автор хотел выдать его за подлинник. Будучи евреем, наш автор вряд ли упомянул бы о непорочном зачатии и о воскресении Иисуса или о других чудесах, приписываемых ему позднехристианскими теологами. То, что эта приписка упомянута в книге Флавия «Еврейские древности», можно считать доказательством того, что Флавий, будучи евреем, не мог быть ее автором. Просто невероятно, чтобы писатель-еврей вызволил Иисуса из рук Пилата — в которых тот находился, даже по евангельским отчетам — и отдал его на распятие евреям. Если это было написано рукой еврея, то не из апологетики, а из самоосуждения.

Были ли авторами этих вставок внутренние или внешние цензоры и редакторы, отчты о суде и распятии Иисуса, включенные в Талмуд и в сочинения Иосифа Флавия, нельзя считать достоверными. Через несколько веков после событий, описанных в Евангелиях, с укреплением и ростом христианства, еврейские редакторы Талмуда стремились очернить Иисуса, как только могли, в то время как христианские авторы старались устранить все оскорбительное для Иисуса и Церкви и заменить подлинные тексты вставками, в которых евреи изображались богоубийцами, взявшими на себя за это ответственность. Следует заметить, что талмудические описания Иисуса так же недостоверны, как и христианские вставки, с той только разницей, что талмудические нападки на Иисуса были в большей мере обезврежены церковной цензурой, в то время как христианские вставки на протяжении истории приносили еврейскому народу бедствия и страдания.

Перечень ранних внехристианских источников о суде и распятии Иисуса не был бы полным, оставь мы без внимания двух маститых римских историков: Тацита (55-115) и Светония (69-140). Оба упоминают христиан. Светоний пишет, что в эпоху императора Клавдия (41-54) Христос подстрекал евреев на непрекращающиеся беспорядки против римлян, за что евреи были изгнаны из Рима[59], а в царствование Нерона (54-68) христиане («секта, проповедующая новую, сеющую раздоры религию»[60]) были строго наказаны. Христос, подстрекавший «евреев», не мог быть Иисусом

из Назарета, потому, что тот умер до того, как Клавдий взошел на престол. О том же, что евреи были изгнаны из Рима, мы знаем из «Деяний святых Апостолов» (18:2), а подстрекателем евреев мог быть или христианин, или человек, одноименный с Иисусом[61]. Исследователи старались доказать, что в Риме имя Христос связывалось с основоположником этой «новой и сеющей раздоры секты». У Тацита мы читаем:

Желая подавить слухи [о поджоге им Рима], Нерон выдвинул ложные обвинения против людей, которых ненавидели за отвратительные дела и которые были известны под именем «христиане», и предал их самым ужасным пыткам. Это имя произошло от Христа, казненного во время царствования Тиверия прокуратором Понтием Пилатом. На время это ненавистное суеверие утихло, но потом снова вспыхнуло, на этот раз не только в Иудее, но и в этом городе, в который стекает и которым осваивается все порочное и дурное. Те, кто признались [в поджоге], были судимы первыми. Опираясь на их признание, множество народа пытали и казнили не только по обвинению в поджоге, но и за их ненависть к человечеству[62].

«Строгие наказания» в тексте Светония явно тождественны с «ужасными пытками» в отчете Тацита. Тацит так же воспользовался этим случаем, чтобы объяснить нам происхождение слова «Христос» и рассказать о судьбе человека, по имени которого была названа новая секта.

Подлинность этого отрывка Тацита вызвала у многих исследователей серьезные сомнения[63]. Не раз отмечалось, что он является единственным языческим писателем, упоминающим имя Пилата[64], да еще в связи с рассказом об Иисусе. Это необыкновенное явление среди римских историков в дохристианский период привело одного христианского исследователя к выводу, что в этом отрывке Тацит опирался ни на кого иного, как на Иосифа Флавия[65] (что, заодно, увеличивало в его глазах вероятность подлинности флавианского отрывка). Однако эта догадка была решительно отвергнута[66]. Многие ученые придерживаются мнения, что Тацит черпал свою информацию у ранних христианских писателей[67] или даже в самих Евангелиях и в письмах апостола Павла. Убедительным опровержением этого мнения может служить тот факт, что Тациту не было никакой надобности искать письменные источники: он мог

почерпнуть свои знания из слухов, которые он внес в свой отчет. Он сам был правителем провинции, в которой жило много христиан, и, как и его друг Плиний[68], несомненно, имел не одну возможность судить их за неверность императору. Из допросов подсудимых, он, конечно, мог узнать все, что его интересовало об основоположнике их религии[69]. Имея эту информацию и обладая научной добросовестностью, которой славился[70], Тацит мог отсеять и отвергнуть все, что казалось ему неправдоподобным и вымышленным, как, например, настойчивое требование евреев (которых он, очевидно, путал с христианами)[71] распять Иисуса, вопреки решению римского прокуратора оправдать подсудимого, или воскресение Иисуса из мертвых. Он принял и записал лишь ту часть судьбы Иисуса, которая, по его оценке, была разумной и, следовательно, возможно, правдивой, т.е. что, будучи основоположником этого «отвратительного суеверия» и других, связанных с ним, поступков, тот был судим и распят римским судьей по римскому закону.

Но мимолетное замечание Тацита о том, что прокуратор Пилат приговорил Иисуса Христа к распятию, ничем ценным наши знания не обогощает. В отличие от историков, мы и не нуждаемся в авторитете Тацита для теории, которую мы предлагаем на основании евангельских отчетов, и молчание Тацита неразрешенные вопросы не разрешит.

Таким образом, общая сумма внехристианских источников по суду и распятию Иисуса равна нулю. Случайно или преднамеренно, христианская монополия на источники и отчеты о суде над Иисусом и его распятии позволила Церкви использовать их, направив в своих политических интересах.

ИСКАЖЕНИЕ ПРАВОСУДИЯ

Пророчество Иисуса сбылось: Храм был разрушен, так что не осталось камня на камне (Марк 13:2; Матфей 24:26; Лука 21:6). Воистину, это была кара Божья за распятие Христа, потому что Бог не наказал бы свой народ беспричинно. Нужно ли было искать доказательство виновности евреев в смерти Иисуса красноречивее этого? Наказаны не только священники, старейшины и книжники, но и весь еврейский народ. Божий гнев обрушился «на них и на детей их». Это было то самое проклятие, которое они, по собственному почину, просили на себя. Теперь их город лежит в развалинах, земля опустошена, независимость растоптана, а сами они рассеяны по миру — легкая добыча для притеснителей и истязателей. И еще: их наказание не ограничивается ни временем, ни местом. Их грех не знает искупления, а возмездие за него должно длиться вечно.

Евреи были убеждены, что падение Иерусалима, разрушение Храма и рассеяние евреев среди язычников было приговором свыше: если Он послал беду, то заслуженно. В Талмуде мы находим длинный перечень грехов и нарушений, в которых современное талмудистам поколение было виновно, и за что оно было «посещено небесным возмездием». В течение сотен лет продолжались прения, за какое именно прегрешение получено то или иное наказание[1]. Не говорилось, конечно, ни о распятии Иисуса, ни о приписываемом евреям принятии на себя ответственности за его убийство: по отношению ко всему, связанному со смертью Иисуса, совесть евреев всегда была чиста. Никакие обвинения в богоубийстве не могли поколебать позиции евреев: не говоря уже об их неверии в божественность любого смертного, не исключая Иисуса, они могли ответить с совершенно спокойной совестью, что если Иисус был судим

еврейским судом, то приговор был вынесен компетентными судьями после тщательного и беспристрастного рассмотрения дела. Однако, отвечая на нападки христиан, они отрицали, что Иисус был судим еврейским судом, чего, быть может, им не следовало делать. Но они были осведомлены в этом основном вопросе хуже своих противников (что они также категорически отрицали). По их мнению, за 40 лет до разрушения Храма еврейские суды уже потеряли право выносить смертные приговоры и, следовательно, не могли в 30 году судить Иисуса по обвинению в совершении преступления, караемого смертной казнью[2].

Евреи, так нам кажется, должны были поступить иначе: встретить противника на его же территории и опровергнуть христианские обвинения на основании разбора евангельских отчетов. Но чтение священных книг христиан (ספרי מינים) с ранних талмудических времен было под строжайшим запретом. Еврейский ученый не только не стал бы их изучать, будь то из интеллектуальной любознательности или из желания произвести разведку в арсенале противника, но, скорее, бросил бы их в огонь, как это предписывалось Талмудом[3]. В некоторых кругах эти книги, очевидно, считались (как считаются и поныне) слишком опасными, чтобы находиться в еврейском доме — опасение, я бы сказал, порожденное скорее невежеством, чем осведомленностью.

Чистая совесть евреев оказалась бесполезной и несущественной. С ранних дней христианства распятие Иисуса стало удобной и естественной отправной точкой для обвинения евреев в других настоящих или вымышленных убийствах. Так, апокрифические писания первого века обвиняют евреев в убийстве Анания и Клеофа, представленных «друзьями Иисуса»; в заточении Иосифа из Аримафеи и в его смерти от голода (или, по другой версии, от яда). Сотник Лонгин, увидевший умирающего на кресте Иисуса и сказавший, «истинно, Человек Сей был Сын Божий» (Марк 15:39; Матфей 27:54) или — что кажется более правдоподобным — «истинно, Человек Этот был праведник» (Лука 23:47), был обезглавлен в Риме Пилатом, подкупленным для этого евреями, и его отрубленная голова была доставлена в Иерусалим напоказ. Согласно тем же обвинениям, евреи сожгли Марию, мать Иисуса, и утопили Марфу и Лазаря в

море у Яффы, а Симон Киринеянин был распят евреями за то, что помог Иисусу нести крест по пути к месту казни[4]. Христиане считали, что евреи, способные убить сына Божия, тем более не остановятся перед убийством его родственников, близких и последователей. Таким образом, очень скоро евреи стали удобным козлом отпущения за любое ненаказанное убийство христианина. Потребность в христианской крови для еврейских религиозных ритуалов была самым старым и самым прочно укоренившимся христианским наветом на евреев, ставшим предлогом для бесконечных гонений и погромов. В течение долгой непреклонной логической эволюции евреи стали ответственны за все беды и эпидемии, постигшие христианский мир. Это уже были не небесные наказания, а отвратительные еврейские преступления. Будь то чума, или холера, или землетрясение, причиной их всегда были евреи, заразившие водные источники и пастбища[5], как будто евреи не пили воду из тех же колодцев, что и христиане. Евреев обвиняли в том, что они подкупали прокаженных для распространения проказы среди христиан[6] в союзничестве с дьаволом и темными демонами[7], в чем в свое время обвинялся евреями Иисус. Басни о сочетании евреями убийства с магией, отравления с колдовством, крови с ритуалом — для полного уничтожения христианства «достаточно часто повторялись на разные лады, что служит доказательством того, что им верили»[8].

Виновность евреев в смерти Иисуса стала не только догмой христианской веры, но и типичной характеристикой евреев как богоубийц и кровожадных злодеев. Эта вера внедрялась в сознание поколений христиан и укоренилась там так глубоко, что радикальный антисемитизм наших дней нашел в ней плодородную почву для своей деятельности и развития. Так как ненависть к евреям — по крайней мере, в период раннего христианства — была основана на утверждении евангелистов, что евреи виновны в смерти Иисуса (во что правоверный христианин должен был слепо и безоговорочно верить), ее нельзя было искоренить логичными доводами: любая попытка доказать ложность евангельских утверждений становилась добавочным предлогом для ненависти и отвращения к евреям.

Мы не ставим себе целью исследовать с теологической точки зрения христианские гонения на евреев: не нам решать проблемы, созданные слишком очевидным разрывом между проповедью Иисуса, учением Павла и действиями христианской церкви на протяжении веков. В этом контексте, однако, следует отдать справедливость Церкви, как католической, так и протестантской: в последнее время они пытаются исправить некоторые из бесчисленных ошибок, освященных веками и проникших в христианский молитвенник[9]. Второй Совет Ватикана от 1965 года издал декрет, что «еврейские власти и их сообщники требовали смерти Христа; и все же, в его Крестном Страдании нельзя обвинить всех без исключения евреев, живших тогда, и евреев, живущих сейчас». Даже эта минимальная и сама собой разумеющаяся уступка встретилась со значительным сопротивлением, доказывающим, до чего глубоко укоренились эти предрассудки.

Декрет подразумевает, что еще не пришло время вносить поправки в основную догму об ответственности еврейских властей (в Иерусалиме в день распятия) за убийство Иисуса. Таким образом, увековечивались не только роковые ошибки и ложные толкования прошедших веков, но и сохранялась эмоциональная основа псевдоэтичной и псевдотеологической ненависти к евреям[10]. Со времени смерти Иисуса прошло две тысячи лет, но евреи и по сей день считаются потомками его убийц, причем, что еще хуже, они и сейчас самоотождествляются со своими предками, вместо того, чтобы отречься от них и их деяний.

Нас, юристов, в первую очередь интересует явление, нигде не проявленное так ярко, как в суде над Иисусом: влияние судебного процесса на массовую психологию и общественное мнение. Оно зависит не столько от того, *что* произошло на процессе, или от его сущности, сколько от того, *как* он был представлен массам и с какой целью. Если это верно для описания современного автору происшествия, то оно во сто крат вернее по отношению к отчетам, написанным спустя десятилетия после событий, когда их автору уже не на что опереться, кроме устных преданий. И если это явление справедливо по отношению к исследователю наших

дней, имеющему в своем распоряжении органы массовой печатной и электронной информации, то оно во сто крат справедливее по отношению к писателю в древние времена, располагавшему лишь самыми примитивными возможностями верно восстановить события.

Самыми уязвимыми и, следовательно, самыми вызывающими сомнения рассказами являются описания так называемых «исторических» судебных процессов. «Простой» судебный процесс описывается с целью дать читателю представление о его сущности, цели и образе ведения. С того же момента, когда он становится «историческим», основная и постоянная цель его описания сознательно или подсознательно заменяется оценкой его «с точки зрения вечности». «Простые» судебные процессы глубокой древности представляют собой интерес исключительно для историков законоведения. Но ведь подобная категория исследователей является диковинкой даже среди юристов. Для того же чтобы вызвать интерес у широкой публики, «исторический» судебный процесс далекого прошлого, помимо и независимо от своего чисто юридического содержания, должен внести свою лепту в общественную, политическую, религиозную или культурную историю. Например, историк законоведения может использовать отчет Платона о судебном процессе над Сократом для обогащения нашего знания афинского уголовного судопроизводства. Платон, однако, никогда не писал с этой целью: он писал, считая поведение Сократа и его обращение к судьям практическим примером платоновской философии, и этим он увековечил ее и доказал ее осуществимость на практике.

Пример Платона — и множество подобных ему — доказывает, что даже тогда, когда отчет об «историческом» суде служит внеюридической цели, факты не должны быть устранены или искажены. О цели и тенденции отчета можно судить, опознав автора отчета или читателей, для которых он был написан, или по силе или слабости акцентов, поставленных на определенных его деталях, или, в особенности когда говорится о несовременном автору процессе, — по тому, что сохранилось в его памяти и что было им забыто. Для правильной оценки достоверности отчета следует тщательно проверить тенденциозность автора и источники,

находившиеся в его распоряжении. Именно это мы и попытались сделать с евангельскими отчетами о суде над Иисусом.

Невозможно преувеличить важность еще одного положения: быть может, автор отчета занимал привилегированное юридическое или религиозное положение, давшее ему особый авторитет. С одной стороны, это может запугать исследователя, сомневающегося в достоверности отчета; с другой — авторитет автора может придать отчету видимость подлинности. Мы знаем из каждодневного опыта, что даже сегодня от сообщения, опубликованного в провинциальной малоизвестной газетке отмахиваются как от не заслуживающей доверия выдумки. Однако то же сообщение, опубликованное в престижном столичном журнале, воспринимается как совершенно достоверное: репутация провинциальной газеты зависит от доверия отдельных читателей, в то время как сообщениям ее столичного конкурента заранее гарантировано всеобщее доверие. То же различие существует и между официальными судебными отчетами, предположительно составленными или отредактированными под профессиональным наблюдением, и частными, чья достоверность зависит от опыта и известности автора. То же относится и к судебным отчетам, составленным юристами, и газетным сообщениям журналистов.

Это преимущество, однако, не всегда бывает в пользу официального автора. В нашем изыскании, например, мы имеем дело с явлением, возникновение которого связано именно с официальным авторством: любой ложный или вводящий в заблуждение отчет, опубликованный правительством, или судебными, или религиозными властями, должен быть воспринят человеком, состоящим в подчинении этим властям, как неоспоримая правда. В противном случае, тот отвергает не только отчет, но и влияние его автора. Обычно, авторитет влиятельного писателя достаточно силен, чтобы противостоять любым возможным сомнениям в достоверности отчета. Чем дальше во времени отстоит влияние автора, чем более оно освящено поколениями верующих, и чем больше число этих верующих, тем неприступнее в глазах будущих поколений становится достоверность отчета. Как ни странно это может показаться современному обозревателю, но предположение правдивости до

сих пор в значительной мере укрепляется древностью веры и количеством верующих. Таким образом, отчеты, облаченные в тогу авторитета и влияния, считаются «историческими», как бы они ни были искажены; и в то время как подлинная историческая правда бессовестно забывается, поддельная, выдуманная «правда» переживает тысячелетия.

Самой опасной ловушкой для беспристрастного автора судебных отчетов и самым простым способом для тенденциозного, является преувеличение роли присутствующей на суде публики в ходе процесса. Оно может исказить изображение отправления правосудия, и читатель, не имеющий юридического опыта, способен поверить в точность отчета и заключить, что поведение публики на суде было решающим фактором его исхода. На самом же деле реакция присутствующих никоим образом не влияет на отправление правосудия: публика обычно интересуется не столько юридической стороной дела, сколько личностью подсудимого, сенсационным раскрытием до сих пор неизвестных или недоказанных фактов, или политической деталью, имеющей животрепещущее в то время значение. Однако чем активнее ведет себя публика, тем опаснее преувеличить важность ее поведения. Более того, подобное поведение публики может быть ошибочно принято за выражение общественного мнения, или *vox populi*, настоящего «гласа народа», в то время как оно являлось не больше чем самопроизвольным взрывом эмоций случайных зрителей.

Отчет судебного процесса может быть невинно искажен ошибочными описанием и оценкой действительно происшедших событий. Но преднамеренное измышление фактов в своих тенденциозных целях и облачение их в незаконно захваченные судебные правомочия, как будто судья был согнан со скамьи правосудия и лишен возможности исполнения своего назначения, является не чем иным, как подделкой и обманом.

Все это произошло в отчете о суде над Иисусом. Первыми его авторами — если мы пропустим неоднозначные выражения, приписываемые Петру и Павлу, — были евангелисты: ни они, ни их читатели не поинтересовались юридическими и техническими деталями процесса или судебным значением описанных ими событий. Их цель

была теологической, миссионерской, и их отчеты были рассчитаны на снятие с римского правителя всякой ответственности за распятие Иисуса, несмотря на всю ее непреложность, и перенесение этой ответственности на плечи евреев. Со временем эти отчеты были канонизированы и, будучи возведенными в категорию Писания, стали священными, так что любое сомнение в их правдивости и точности считалось отступничеством и ересью. Все, что действительно произошло, было предано забвению. Все же тенденциозно вымышленные отчеты стали «исторической правдой». Ни в одной из летописей истории человечества не было судебного процесса, столь широко и искусно преданного гласности, и не было столь ложного о нем отчета, получившего такой высокий и священный авторитет.

Непосредственное и прямое последствие этого ложного, но освященного документа, было двойным. Во-первых, его цель была достигнута: римский правитель был изображен справедливым, прямым, хотя и несколько робким и слабым судьей; евреи показаны ловкими манипуляторами, превратившими Пилата в орудие для исполнения запланированного ими убийства. Во-вторых, результат суда был представлен как судебное убийство: Иисус был распят не потому, что он был законно приговорен к смертной казни (ни Синедрионом, ни римским правителем), а потому, что евреи устроили заговор против него, и все запротоколированные обвинения, осуждения и приговоры были не более чем подлогом и злоупотреблением судебной процедуры. В таком изображении суд над Иисусом был заклеймен как сильнейшее в истории человечества «искажение правосудия»[11], сильнейшее, потому что Иисус был лучшим из людей — «истинно, Человек Этот был праведник» (Лука 23:47) — и меньше всего заслуживал быть осужденным и распятым. И действительно, распятие Иисуса, как оно изображено в Евангелиях, стало прообразом судебного убийства. В то время, как «обыкновенное» судебное убийство может произойти по ошибке судьи, причина, приписываемая распятию Иисуса, не была ошибкой ни Синедриона, ни Пилата, и, конечно, она не была невинной ошибкой. Здесь разнузданная толпа, замыслившая погубить Иисуса, принудила судью

отказаться от вынесения оправдательного приговора вопреки его убеждению в невиновности подсудимого.

Возможность несправедливого осуждения Иисуса на распятие не подлежит никакому сомнению. Но не каждую несправедливость закон считает искажением правосудия: возможно, человек невиновен в совершении преступления, в котором он обвиняется, и осудить его было бы крайне несправедливо. Однако, если он признал себя виновным, то технически он должен подвергнуться положенному законом наказанию, как будто он действительно совершил это преступление. Дав подсудимому свободу признать или отрицать свою вину, закон позволил ему выбрать свою судьбу, что вполне совместимо с человеческим достоинством и с правом самоопределения. Подсудимый может иметь вполне вескую причину признаться в вине, несмотря на свою невиновность. Так, например, в гражданском иске обвиняемый может сделать расчет, что в случае признания в вине, штраф обойдется ему дешевле, чем ведение дела до победного конца. В другом случае человек предпочитает взять на себя вину и наказание вместо другого человека, тождественность которого он хочет утаить. Есть люди, готовые принять наказание за совершенное или не совершенное ими преступление, лишь бы прослыть мучениками. Если Иисус признал себя перед Пилатом виновным, это вовсе не значит, что он действительно был или думал, что он был виновным; он мог это сделать из желания доказать, что библейские пророчества о нем действительно сбылись (Лука 9:22; Иоанн 17:11-13)[12]. Однако, что бы ни побудило его к этому, его признание, как мы видели, повлекло за собой наказание. С судебно-процедуральной точки зрения, с этого момента его виновность или невиновность перестали быть существенными; и хотя мы не выражаем нашего мнения ни в ту ни в другую сторону по поводу теории, что Иисус действительно был повстанцем[13] и за это Пилат судил его и приговорил к распятию, мы утверждаем, что если даже Иисус и не заслужил ни смертного, ни другого обвинительного приговора, он был приговорен к распятию исключительно по своему признанию в виновности. Таким образом, распятие Иисуса

следует считать не судебным убийством, а приведением в исполнение законного приговора. Позиция, занятая Иисусом на суде, была самоубийственной. О ней можно лишь сожалеть.

В то время как «искажение правосудия» в суде над Иисусом стало прообразом и предшественником других судебных убийств, недостаточно внимания было уделено факту, что оно стало также главной и постоянной причиной не только бесчисленных судебных и полусудебных убийств и пыток, но и геноцида и расовых гонений беспрецедентных масштабов. Справедливости ради следует отметить, что авторы евангельских отчетов писали их прежде всего с целью распространить свою веру и не могли предвидеть, какие несказанные страдания вызовут их лживые рассказы.

Искажение правды в судебном отчете имеет одно свойство, общее с судебным убийством: судебное убийство не может вернуть несправедливо казненного к жизни, точно так же как искажение правды, будь оно даже впоследствии исправлено, не может вернуть дыхания миллионам убитых из-за за этого искажения. И до тех пор, пока искаженному правосудию и искаженной правде дано пребывать в их извращении, они будут продолжать губить невинные жизни.

Если бы последствия евангельских отчетов о суде над Иисусом остались исключительно религиозными, как, очевидно, их авторы и предполагали — в назидание правоверным и воспитание непосвященных, — можно было бы задать вопрос: уместен ли интерес историков судопроизводства (в отличие от историков религии) к исследованию точности и достоверности евангельских отчетов? Или: не будь они (авторы отчетов) закованы в непробиваемую броню высшего авторитета, обратили бы на них историки судопроизводства свое внимание и не предали бы их непроверенные и неподтвержденные рассказы забвению? Но когда эти отчеты влекут за собой массовые убийства, получившие благодаря их «священности» благословение и поддержку религиозного закона, они перестают быть документами исключительно религиозного значения: любые предубеждение и ненависть, призывающие к гонениям и незаконному лишению равноправия, должны, в особенности в наше время растущего поборничества за права человека, пробудить интерес

юриста и педагога. Если корни предубеждения, оказывающего свое гибельное влияние на наш век, уходят в далекое прошлое, то кто как не законовед должен предоставить необходимые инструменты для их выкорчевывания? Императив становится категорическим, когда в наш просвещенный век маститые юристы описывают евангельские рассказы как подлинные судебные отчеты: при наличии такой псевдонаучной учености следует выступить с протестами и рассматривать спорные вопросы в должной перспективе.

Судебный процесс над Иисусом является неотъемлемой частью истории еврейского судопроизводства. Иисус был евреем, жившим, учившим, боровшимся и умершим среди своего народа, в Иерусалиме. Синедрион, Великий Совет и Верховный Суд евреев, был причастен к событиям, приведшим к суду и распятию Иисуса. Какую точно роль сыграл (и сыграл ли вообще?) этот суд в описываемых нами событиях — важнейший вопрос для исследователя еврейской юриспруденции. То, что суд над Иисусом у Пилата велся по римскому закону и по римской процедуре, лишь увеличивает интерес к затронутым вопросам. Римские закон и процедура, примененные завоевателем в подневольной Иудее, тоже являются неотъемлемой частью истории еврейского законоведения.

Евреи вообще, и еврейские исследователи в частности, пренебрегли судом над Иисусом. Этому виной — неразумное отмежевывание евреев от любого соприкосновения с Новым Заветом и недостаток еврейских источников, имеющих отношение к этому суду. Это роковое упущение обошлось еврейскому законоведению потерей бесценной информации и выводов, вытекающих из важнейшего судебного процесса своего времени. Оно породило также апатичное безразличие к достоверности, приписываемой евангельским отчетам о суде и их выводам. Например: утверждение еврейской ответственности за смерть Иисуса было оставлено без должного ответа, не считая жалких попыток свести это обвинение к современному Иисусу поколению евреев или ограничить его определенными лицами — первосвященником и его окружением, сотрудничавшими с римлянами.

Горестно думать, что еврейский канон, с его запретом на изучение Нового Завета, стал причиной столь долгой задержки в независимом и беспристрастном исследовании суда над Иисусом. Но как бы такое исследование ни опоздало, ни проблемы, им затронутые, ни его результаты не потеряли своей актуальности.

Сотни поколений евреев в христианском мире преследовались за преступление, не совершенное ни ими, ни их отцами. Более того, в течение тысячелетий они предавались огню и мечу за то, что их предки якобы были виновны в смерти Иисуса, в то время как они сделали все человечески возможное для его спасения от римских палачей.

Если может найтись крупинка утешения за это искажение правосудия, то ее нужно искать в словах самого Иисуса: «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Матфей 5:10-12).

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

1. Carmichael, *The Death of Jesus,* pp. 9 -10.
2. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus,* pp. 442 ff.
3. Powell, *The Trial of Jesus Christ,* p. 14.
4. MacRuer, *The Trial of Jesus,* pp. ix - x.
5. См.: Winter, *On the Trial of Jesus,* p. 6; Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums,* p. 214; Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* p.96, and *Interpretation of the Fourth Gospel,* p. 450; Craveri, *The Life of Jesus,* p. 391.
6. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth,* p. 116; Peter, *Finding the Historical Jesus,* p. 36.
7. Bruce, *The New Testament Documents,* pp. 47-48; цит. по: Olmstead, *Jesus in the Light of History,* pp. 206, 248; Sayers, *The Man Born to be King,* pp. 28-33; Lietzmann, *History of the Early Church,* Vol. 1, p. 226, 233. Goguel, *Jesus and the Origins of Christianity,* Vol. I *(Prolegomena to the Life of Jesus),* pp. 150 -151, утверждает, что Иоанн не мог быть автором четвертого Евангелия, потому что, во-первых, эта книга, в лучшем случае, датируется последним десятилетием первого века, в то время как Иоанн, сын Зеведеев, погиб еще в 44 году н. э.; во-вторых, теология четвертого Евангелия характеризует развитие христианской мысли послепавловского периода; в-третьих, Евангелие от Иоанна было написано не одним, а несколькими авторами. Эти и другие возражения против авторства апостола Иоанна подробно излагаются Доддом в его *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* pp. 10 ff. Ранний толкователь Нового Завета заметил: "...[Иоанн], неудержно движимый Святым Духом, написал **духовное Евангелие**" (Климентий, цитируемый Евсевием, *Historia Ecclesiae,* VI 14).
8. Brandon, *Jesus and the Zealots* p. 148.
9. Winter, *op. cit.,* pp. 2 ff.
10. Bornkamm, *Jesus von Nazareth,* pp. 12 - 13 (Пер. с нем — Х. К.).
11. *Ibid.,* p. 20.
12. Sjoeberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien,* p. 214; Buren, *The Secular Meaning of the Gospel,* p. 123.

13. Lietzmann, *op.cit.,* p. 223. См. также: Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel,* pp. 444; 446.
14. Schweitzer, *op. cit.,* p. 88: "...в 1782 году было доказано, что Евангелие от Марка появилось первым". То, что его нельзя датировать раньше 70-71 годов н. э., было убедительно доказано Брэндоном в его *Jesus and the Zealots,* pp. 222-242 и *The Trial of Jesus of Nazareth,* pp. 24-80, в то время как ортодоксальный догмат всегда утверждал (и утверждает и по сей день), что каноническая хронология является правильным порядком, и что Евангелие от Матфея было самым ранним и вышло около 44 года н. э.
15. Goguel, *op. cit.,* p. 142, чью версию мы принимаем, считает, что Евангелие от Луки появилось между 72 и 90 годами н. э. Некоторые исследователи датируют Евангелие от Луки намного позже, т.е. 100, а другие и 150 годами н. э. (см.: Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament,* pp.190-191).
16. Lietzmann, *op. cit.* p. 222, датирует Евангелие от Иоанна началом второго столетия. Albright, *From the Stone Age to Christianity,* pp. 380 - 381, говорит, что Евангелие от Иоанна было обычно датировано от 90 до 120 года н. э., причем радикалы голландской школы считали, что оно было написано не раньше 150 года н. э.. Среди исследователей эта крайняя версия поддержки не нашла. В своем труде, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* p. 424, Dodd пишет, что, вероятнее всего, Евангелие от Иоанна было написано около 100 года н. э.
17. *'Perduellio':* Mommsen, *Roemisches Strafrecht,* p. 575. И см.: Tertullianus, *Apologeticum* 24, 27, 28: "отказ христиан поклоняться языческим богам рассматривался римлянами как нарушение законов *crimen laesae Romanae religiosi* и *crimen laesae augustioris maiestatis*".
18. Bainton, *Early Christianity,* p. 21.
19. «Евангелие от Марка...было написано в результате опасного положения, в котором очутилась христианская община Рима. Желая исправить это положение, Марк написал свое Евангелие как апологию» (Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth,* p. 79); *Jesus and the Zealots,* Chap. 5 (*'The Markan Gospel: An Apologia ad Christianos Romanos'*), pp. 221-282, где он резюмирует: "перенесение ответственности за распятие с римских властей на еврейское руководство мотивировалось автором Евангелия от Марка защитой своей теории перед римлянами".
20. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 247.
21. В то время как "святой подлог" исключает историческую достоверность, отсутствие подобного "святого подлога" не обязательно доказывает ее подлинность. См.: Albright, *op. cit.,* p. 388.

22. На этот счет мнения расходятся. Abrahams (*Studies in Pharisaism and Gospels,* Vol.II, p. 57) считает, что "христианство как таковое не представляло для евреев ни особого интереса, ни, тем более, объекта для враждебности". Это замечание справедливо по отношению к первому столетию н. э. Однако по отношению ко второму столетию – "горечь накипала и усиливалась" (Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* Vol. I, p. 245). Талмудические источники говорят о том, что евреи смотрели на христиан с еще большим презрением, чем на язычников, так как язычники не знали Бога, в то время как христиане отступились от него (Shabbat B 116a). Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue,* pp. 110-111.
23. По тому же вопросу см.: Baer, *Judaism in the Synoptic Gospels,* p. 136.
24. Goguel, *op. cit.,* p. 136.
25. Harnack, *The sayings of Jesus, passim;* и см.: Bruce, *op. cit.* pp. 38 ff.; Lietzmann, *op. cit.,* Vol. I, pp. 46 ff.; *at al.*
26. Lietzmann, *ibid.* p. 47.
27. Historia Ecclesiae, III, 39.
28. "Нет ничего отрицательнее, чем результат критического анализа жизни Иисуса". К этому умозаключению пришел Швейцер в своей книге *Quest of the Historical Jesus,* p.398. С другой стороны, он пишет в том же труде (p. 3): "Мы должны быть благодарны ранним христианам за то, что они передали нам не биографии Иисуса, а только Евангелия, и тем самым дали нам Понятие о Человеке". Таким образом открылась широчайшая возможность для предположений и воображения, и нет конца "различным проповедям, учениям, апологии и полемике" (Goguel, *op. cit.,* p. 136).
29. Dibelius, *op.cit.,* p. 205. Следует согласиться с Джеймсом Питером: "Когда историк пишет, что определенное происшествие было 'возможным', это еще не означает, что по его мнению оно произошло в действительности. Когда же он пишет, что определенное происшествие было 'невозможным', это означает, что независимо от критериев, к нему приложенных, оно никак не могло произойти. К примеру: "статуя покачала головой". Объективным признаком 'невозможности' может служить согласие большинства (или всех) историков, что данное происшествие произойти не могло (*op. cit.,* pp. 104-105). К чему мы бы внесли поправку: если все историки и согласились бы, что статуя действительно покачала головой, внешние данные и критерии, указывающие на невозможность происшествия, должны перевесить общее согласие.
30. Winter, *op. cit.,* p. 154.
31. *Ibid.,* p. 10.

32. См.: Goguel, *op. cit.*, pp. 61-69. Обобщая теории некоторых немецких исследователей о неисторичности Иисуса, Schweitzer (*op. cit.*, p. 156) пишет: "на вопрос, так долго занимавший умы людей, 'был ли Иисус исторической личностью?' они ответили: 'все, что мы знаем об Иисусе, принадлежит миру воображения христианской общины и, следовательно, не имеет ничего общего с человеком, жившим в реальном мире".

33. Rousseau, *Emile – Profession de Foi (Oeuvres Complete, 1846)*, Vol. II, p. 597.

34. Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, p. 33

35. Bultmann, *Jesus*, p.10: "Мы ничего не знаем, потому что христианские источники не были заинтересованы в нашей осведомленности. Они дали нам лишь частичные, обросшие легендами сведения. Других же источников на существует".

36. *Ibid.*, p. 14.

37. Швейцер пишет: "Для того чтобы найти в Евангелии от Марка историю жизни Иисуса, современный богослов должен прочесть между строк несметное количество намеков на события и явления (зачастую решающие) и затем навязать их тексту посредством психологических предположений"; Верде: "Каждый критик удерживает лишь ту часть преданий, которую он может приладить к его же понятию об 'исторической вероятности' и отбрасывает все остальное". Сам Швейцер далек от принятия 'современного богословия' Верде. Он (Швейцер) пишет: "Вещи, на которые евангелист намекает (а они являются зачастую основанием современного богословского мышления), должны быть сначала доказаны, если они вообще доказуемы, а не восприниматься как сами собой разумеющиеся. Именно то, что может показаться современному критику очевидным, в действительности очевидно меньше всего" (*op. cit.*, pp. 332 - 333).

38. Согласно Винтеру (*op. cit.*, pp. 8 - 9): "Имеющиеся в наших руках доказательства далеко не полны. У нас есть подробный отчет о действующем в те времена римском законе, но судебные решения в дальних провинциях отличались от решений в самом Риме или в провинциях, находившихся долгое время под римским управлением. У нас есть подробное описание постановлений еврейских судов, но они относятся к последующим Иисусу периодам времени".

39. Некоторые израильские критики заметили, что наш метод "квазисудебного перекрестного допроса", которому мы подвергаем евангельские отчеты," является методом "неисторическим" (Tamir, в *Mi-Bifnim*, pp. 455 ff). Как бы то ни было, попытка произвести суд, в котором евангелисты подвергаются перекрестному допросу при помощи экспертизы по еврейскому и римскому законам, уже была успешно сделана в прошлом (Goldin, *The Case of the Nazarene reopened, passim*).

В конце книги автор обращается к читателю, как к одному из присяжных заседателей, с вопросом: возможно ли обвинить евреев в ответственности за смерть Иисуса?

РИМЛЯНЕ

1. Josephus, *Antiquities,* 17,6,5.
2. Megillat Ta'anit, 21 (ed. Lourie, p. 161).
3. Allon, *Mehkarim Betoledot Yisrael,* Vol. I, pp. 40 - 42.
4. Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus,* p. 81.
5. Josephus, *Wars,* 2,3,4.
6. Josephus, *Antiquities,* 17,10,2.
7. *Ibid.,* 17,10,10.
8. Graetz, *Geschichte der Juden,* Vol. III, p. 252.
9. B Nedarim 28a; B Sukkah 29b.
10. B Nedarim 28a.
11. M Nedarim III 4; Nedarim II 2; B Sanhedrin 25b.
12. B Sanhedrin 25b.
13. B Shavu'ot 39a.
14. *Histories,* V 5 (Wellesley trans. p. 273).
15. *Ibid.,* V 4 (Wellesley trans. p. 273).
16. Josephus, *Antiquities,* 18,3,1.
17. *Ibid.; Wars,* 2,9,2.
18. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 69.
19. Josephus, *Antiquities,* 18,3,1.
20. Josephus, *Wars,* 2,9,3.
21. Josephus, *Antiquities,* 18,3,1.
22. Brandon, *Jesus and the Zealots,* pp. 70-71; *The Trial of Jesus of Nazareth,* pp. 36-37.
23. Josephus, *Antiquities,* 18,8,2-8; Konvitz, *Expanding Liberties,* p. 306, считает, что это было «первое в истории 'пассивное сопротивление'». В действительности, оно было, по крайней мере, вторым.
24. Josephus, *Antiquities,* 18,8,2; Tacitus, *Annales,* XV 54; Philo, *Legatio ad Gaium,* 188, 203.

25. Hieronimus, Commentary on Matthew 24:15; Origen (Origenes), Commentary on Matthew, 22:15.
26. Schuerer, *Die Geschichte des juedischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Vol. I, p. 489, n. 145.
27. Josephus, *Antiquities*, 18,3,2.
28. Josephus, *Wars*, 2,9,4.
29. Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 76, n. 3.
30. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 53.
31. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, p. 9.
32. Morrison, *The Jews under Roman Rule*, p. 148.
33. Olmstead, *op. cit.*, pp. 148 - 149.
34. Klausner, *op. cit.*, p. 218, n. 106.
35. Brandon, ...pp. 77 - 78, n. 4; Ben Chorin, *Bruder Jesus – der Nazarener in juedischer Sicht*, p. 195.
36. Brandon, *op. cit.*, p.72 (цит. по: Philo: *Legatio ad Gaium* pp. 299-305).
37. *Ibid.*, p. 73.
38. *Ibid.*
39. Suetonius, *Tiberius*, p. 36 (в пер. Грейвса, с. 128).
40. *Ibid.* p. 49 (в пер. Грейвса, с. 133).
41. *Ibid.*, p. 58 (в пер. Грейвса с. 137-138).
42. *Ibid.*, p. 59 ()в пер. Грейвса, 138-139).
43. Eusebius, *Historia Ecclesiae*, II, 5, 7. (в пер. Виллиамсона, стр. 79).
44. Graetz, *op. cit.*, p. 257; Schuerer; *op. cit.*, p. 492, n. 147.
45. См.: гл. 6, *infra*.
46. Legatio ad Gaium, 301.
47. Winter, *op. cit.*, p. 53.
48. Edward Meyer, *op. cit.*, Vol. I, pp. 202 - 203 (в пер. Х. Коэна с нем).
49. Josephus, *Antiquities*, 18,4,1.
50. *Ibid.*, 18,4,2.
51. Suetonius, *Tiberius*, 65.
52. Schuerer, *op. cit.*, Vol. I, pp. 492 - 493, n. 151; Vol. III, pp. 527 - 528.
53. Blinzler, *Zum Prozess Jesu*, pp. 35 - 36.
54. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, p. 137: "Описывая эту двойственную драму, автор забывает историческую реальность, т.е. то, что Пилат был римским правителем, обладавшим верховной властью и достаточной силой для ее отправления..."
55. Josephus, *Wars*, 2,8,1.

56. Cf. Midrash Bereshit Rabba, 24,1.

57. Rabba Batra 8a; J Shevi'it IX 2.

58. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 347.

59. Известно, что священник рабби Ханина (современник Иисуса) учил молиться за благополучие правительства, пусть даже римского: M Avot III 2.

60. Olmstead, *op. cit.,* p. 215; Klausner, *op. cit.,* p. 437.

61. "Народ читал римские декреты со страхом и трепетом" (Midrash Vayikra Rabba 27,6). См. также: Lieberman, *Roman Legal Institutions in Early Rabbinics,* pp. 7-9.

62 Eusebius, *Historia Ecclesiae,* II 5,7. (в пер. Виллиамсона, с. 79).

63, B Avodah Zarah 2b.

64. Riessler, *Altjuedisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* p. 1015.

ВЕЛИКИЙ СИНЕДРИОН

1. Убийца должен был оставаться в городе-убежище до смерти первосвященника и лишь после этого мог вернуться к себе на родину (Числа 35:28).

2. Валерий Грат, правивший Иудеей с 15 по 26 годы н. э. и бывший прямым предшественником Понтия Пилата, сместил и назначил не менее четырех первосвященников (Josephus, *Antiquities,* 18,2,2).

3. M Sanhedrin I 5; T Sanhedrin III 4.

4. Это ошибочное мнение, очевидно, возникло, когда римлянам удалось с помощью первосвященника провести перепись населения (Лука 2:1-3) для учета возможных ресурсов и доходных статей этой провинции (Josephus, *Antiquities,* 18,1,1). Евреи сперва бойкотировали перепись, но после долгих увещеваний первосвященника согласились сотрудничать с властями. Следует думать, что римляне запомнили эту услугу, оказанную им первосвященником, точно так же, как и евреи, не забыли, что первосвященник действовал в интересах римлян — против их собственных.

5. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 65.

6. Josephus, *Antiquities,* 18,2,2; 18,4,3.

7. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi,* p. 67; Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth,* p. 198, n. 196.

8. Schonfield, *The Passover Plot,* pp. 143, 149.

9. В Yoma 8b: "Так как деньги за пост первосвященника платились раз в год, то и срок его службы возобновлялся ежегодно". См. также: Sifrei Bamidbar 131; Graetz, *op. cit.*, p. 346; Klausner, *op. cit.*, p. 217.
10. Avot de-Rabbi Nathan I 5, 13b; Midrash Tanhuma Emor 6.
11. Finkelstein, *The Pharisees*, p. 774.
12. Allon, *Toledot Hayehudim Beeretz Yisrael Bitkufat Hamishnah, Vehatalmud* Vol. I, p. 335, *et al.*
13. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, pp. 54 - 92.
14. Schuerer, *op. cit.*, Vol. II p. 214; Franz Meyer, *Einige Bermerkungen zur Bedeutung des Terms Synedrion*, p. 548; Allon, *op. cit.*, Vol. I, pp. 116 ff.; Vol. II, pp. 144-145.
15. Tchernovitz, *Toledot Ha-Halakha*, Vol. VII, pp. 217 ff.
16. Hoffman, *Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligtums*, pp. 37 ff; Jelski, *Die innere Einrichtung des grossen Synedrions von Jerusalem*, pp. 37 ff.; Belkin, *Philo and the Oral Law*, p. 88.
17. Josephus, *Antiquities*, 18,2,1-2.
18. Winter, *op. cit.*, p. 39.
19. M. Parah, III 5.
20. Schuerer, *op. cit.*, Vol. II, p. 219, n.14
21. Josephus, *Antiquities*, 19,8,1.
22. Kohut, *Arukh Hashalem*, Vol. VII, p. 89.
23. Dalman, *Aramaeisch-Neuhebraeisches Woerterbuch Zu Targum, Talmud und Midrasch*, p. 360.
24. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte*, p. 93.
25. Buechler, *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels*, pp. 41 ff., 221 ff.; Zeitlin, *Who crucified Jesus?* pp. 63-83; *The Crucifiction of Jesus Reexamined*, pp. 339-340; Flusser, *Jesus*, p.120; Franz Meyer, *op. cit.*, pp. 548-549.
26. Josephus, *Antiquities*, 15,6,2; 15,7,4.
27. Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 330.
28. M Sanhedrin XI 2; Sifrei Devarim 152.
29. Sifrei Devarim 153.
30. M Kiddushim IV 5; M Sanhedrin IV 2.
31. "Talmidei Hakhakhamim": M Sanhedrin IV 4.
32. Urbach, *Class-Status and Leadership in the World of the Palestinian Sages*, p. 15.
33. Josephus, *Antiquities*, 18,1,4; Schuerer, *op. cit.*, Vol. II, pp. 197-201.
34. Josephus, *Antiquities*, 18,1,3. Finkelstein, *op. cit.*, Vol. I, p. cxxii.
35. Allon, *Mehkarim Betoldot Yisrael*, Vol. I, pp. 26 ff.

36. Schuerer, *op. cit.*, Vol. II, pp. 209, 210; Brandon, *The trial of Jesus of Nazareth*, p.29.
37. Finkelstein, *op. cit.*, Vol. II, p. 619.
38. Lietzmann, *Bemerkungen zum Prozess Jesu*, II p. 83; Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Vol. II, p. 133; Burkill, *The Competence of the Sanhedrin*, pp. 80-96; Winter *op.cit.*, p. 88.
39. Eduard Meyer, *op. cit.*, Vol. I, p.199; Powell, *op. cit.*, p. 27; Olmstead, *op. cit.*, p. 229; Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, p. 21; *et al.*
40. Schuerer, *op. cit.*, Vol. II, pp. 209-210; Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 111; *Zum Prozess Jesu*, p. 23; *Jerusalem und Rom in Zeitalter Jesu Christi*, p. 121; Koch, *Der Prozess Jesu*, p. 93; Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, p. 423; *et al.*
41. Cullmann, *op. cit.*, p. 30; Winter, *op. cit.*, p. 9; Bienert, *Von der Kollectivschuld am Tode Jesu*, p. 40.
42. Среди различных мнений о праве Синедриона приводить в исполнение смертные приговоры есть и такое, что смертный приговор, вынесенный Синедрионом, приводился в исполнение лишь в случае, если данное преступление подлежало смертной казни и по римскому закону. См.: Mayer, *Der Prozess Jesu*, p. 215 ff.; Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, p. 92; *Jesus and the Zealots*, p. 254; Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the N. Testament*, pp. 32 - 43. Другие исследователи считают, что во времена Иисуса Синедрион был лишен всех прав выносить приговоры, не только по преступлениям, подлежавшим высшей мере наказания, но и по любому уголовному делу. Klausner, *op. cit.*, p. 462; Jacobs, *Jesus as Others Saw Him*, pp. 140, ff.; Husband, *The Prosecution of Jesus*, p. 135; Radin, *The Trial of Jesus of Nazareth*, pp. 227 ff. Schmidt, *Die Geschichte Jesu*, p. 170. С другой стороны, историки, утверждающие, что Синедрион был вправе выносить приговоры, как смертные, так и другие, считают, что эти приговоры могли быть апеллированы и что апелляционной инстанцией являлся римский прокуратор: Dubnow, *Divrei Yemei Am Olam*, Vol. II, p. 220. Существует и третье мнение: созыв Синедриона для рассмотрения дела, по которому мог быть вынесен смертный приговор, требовал предварительного разрешения римского правителя: Zucker, *Studien zur juedischen Selbstverwaltung im Altertum*, p. 82; Lengle, *Roemisches Strafrecht bei Cicero und den Historikern*, p. 51. Действительно, Иосиф Флавий пишет об одном случае, когда первосвященник просил у римского прокуратора разрешения созвать Синедрион по делу, требовавшему высшей меры наказания (Josephus, *Antiquities*, 20,9,1), но мы считаем, что этот единственный случай недостаточен для вывода общего правила.

43. По свидетельству вавилонского и иерусалимского Талмудов, за 40 лет до разрушения Храма (т.е. в 30 году н. э.) Синедрион потерял право рассматривать дела по преступлениям, заслуживающим высшей меры наказания (B Avodah Zarah 8b; B Shabbat 15a; B Sanhedrin 41b; J Sanhedrin I 1; J Sanhedrin VII). Этой версии противоречит другая, по которой Синедрион потерял свои судебные правомочия лишь с падением Храма, т.е. в 70 году н. э. (B Sanhedrin 52b; Ketubot 30a; Mekhilta, Shim'on Bar Yohai, Shemot 21, 14). Но и здесь не обходится без противоречий: в иных талмудических источниках мы находим указание на то, что и после разрушения Храма Синедрион продолжал разбирать уголовные дела и выносить приговоры, включая смертный, что делает добровольный отказ Синедриона от своих правомочий задолго до разрушения Храма крайне невероятным (B Sanhedrin 46a *et al.*). См. также· Winter, *op. cit.*, pp. 13 - 15; Schuerer, *op. cit.*, Vol. II, p. 209 n. 72; Josephus, *Wars*, 6,2,4; Деяния 4:1 - 12 и 5:17 - 42. И все же сторонники традиции "еврейской виновновности", несмотря на всю ее неисторичность (что можно легко доказать), продолжали опираться на эту теорию, стараясь объяснить ею передачу Иисуса евреями римлянам, вместо того чтобы самим казнить его.
44. Winter, *op. cit.*, pp. 10, 154. Несмотря на неопровержимое доказательство противоположного, недавно появилось утверждение, что вопрос об отсутствии у Синедриона правомочия судить Иисуса можно сейчас считать решенным: Schneider, *Novum Testamentum*, Vol. 12 (1970), p. 24, n. 3. См. также: прим. 38, *supra*.
45. M Sanhedrin I 5.
46. M Sanhedrin I 4. Утверждения Штауфера (*Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, p. 118,) что отступничество, богохульство, склонение к идолопоклонству и подобные им преступления судились Великим Синедрионом — ошибочны и не опираются на данные ссылки (*ibid.*, p. 158, n. 66).
47. Josephus, *Antiquities*, 13,5,4.
48. M Sanhedrin I 5.
49. Josephus, *Antiquities*, 20,8,8.
50. Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 144.
51. Действительно, зелоты действовали задолго до времен Иисуса, но когда Иосиф Флавий пишет о "бандитизме" и "убийствах наших благороднейших людей", он приписывает эти злодеяния исключительно зелотам, но ни в коем случае не первосвященникам, не старейшинам, и не книжникам: *Antiquities*, 18,1,1: 18,1,6. Ненависть Иосифа Флавия к зелотам объясняется его убеждением, что они были виновны в "гибели Израиля" (Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 36).

Он отождествляет идеологию зелотов с идеологией фарисеев (*Antiquities*, p.18,1,6) и, следовательно, с большинством еврейского населения Иудеи того времени.

52. Olmstead, *op. cit.*, pp. 179-180.

53. B Pessahim 57a; T Menahot XIII 21 (В переводе):

Горе мне от дома Боэфова!
Горе мне от их дубинок!
Горе мне от дома Ханинова!
Горе мне от их нашептываний!
Горе мне от дома Кафероса!
Горе мне от их темниц!
Горе мне от дома Ишмаэля сына Фавилова!
Они первосвященники,
И их сыновья — казначеи,
И их зятья — надсмотрщики,
И их слуги бьют народ палками!

54. Josephus, *Antiquities*, 19, 6, 2.

55. T Menahot XIII 22.

56. Zeitlin, *The Crusifixion of Jesus Re-examined*, p. 366.

57. В еврейском законе существует строгое правило, запрещающее человеку подвергать опасности жизнь другого человека даже для спасения собственной жизни. То же правило запрещает выдать человека врагу, даже если его укрывание подвергает опасности жизни других людей. M Terumot VIII 11-12; T Terumot VII 20; J. Shevi'it 35; B Sanhedrin 74a.

58. Иосиф Флавий описывает Иуду и Мататьяху, двух предводителей зелотов, в качестве учителей закона (*Antiquities*, 17,9,3).

59. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte*, p. 96. См. также: Ben-Chorin, *op. cit.*, p. 193.

ИИСУС

1. Как исключение из этого правила, см.: Kuemmel, *Die Weherufe ueber die Schriftgelehrten und die Pharisaeer*, 146.

2. B Sanhedrin 25b.

3. Kee, *The Question about Fasting*, p. 167.

4. M Ta'anit III 3-4.
5. M. Ta'anit II 10.
6. Zeitlin, *Who Crucified Jesus?* pp. 130-132.
7. Thieme, *Die Religioes motivierte Judenfeindschaft,* p. 50. Здесь автор цитирует диссертацию, защищенную в римском Библейском Институте в 1959 г., в которой доказывается, что в самом начале между Иисусом и фарисеями не было никакой враждебности и что сам Иисус был убежденным фарисеем (Матфей 5:20).
8. B Avodah Zara 27b - 28a; M Shabbat VI 10 and XIV 3 - 4; B Shabbat 108b - 109a; T Shabbat VII 23.
9. B Eruvin 6b. То же правило относится и к гражданскому закону: B Shevu'ot 48b.
10. B Shabbat 21a; 126b; См. также: Wolfson, *How the Jews will Reclaim Jesus* pp. 27 ff. и Haim Cohn, *Prolegomena to the Theory and History of Jewish Law,* p. 51.
11. B Shabbat 73b; J Shabbat V 1.
12. M Pei'ah IV 4, 10; M Menahot X 3.
13. M Shabbat VII 2; Исход 34:21.
14. B Menahot 96a.
15. Исход 16:29
16. Mantel *op. cit.,* p. 271.
17. B Hullin 106a.
18. B Hagigah 18b.
19. Исайя 1:11-17.
20. Захарья, о котором говорит Иисус, был первосвященником, побитым камнями царем за ослушание приказа о восстановлении язычества (Паралипоменон 24:18-21). Имя его отца было Иехояда, и Иисус, конечно, не мог ошибиться в этом имени.
21. T Shabbat VII 23; M Sanhedrin X 1
22. B Sanhedrin 101a
23. Josephus *Wars,* 6,5,3; Bin Gorion, *Yeshu Ben Hanan, passim.*
24. Brandon, *Jesus and the Zealots,* pp. 332, 339.
25. *Ibid.,* p. 333.
26. Winter, *op. cit.,* p. 143; Carmichael, *op. cit.,* p. 112.
27. M. Shekalim I 3. Некоторые исследователи считают, что эти менялы были храмовыми чиновниками: Baer, *op. cit.,* p. 133. В нашем расследовании это не имеет никакого значения, так как и среди чиновников попадаются мошенники.
28. J. Ta'anit IV 5. Некоторые ученые считают, что жертвенные птицы продавались не на Храмовой горе, а на горе Цофим, по ту сторону ущелья Кидрон (Baer, *op.*

cit., p. 134, n. 40; Klausner, *op. cit.*, p. 433). Однако не было логичной причины поместить менял так далеко от Храмовой горы. И, действительно, недавние раскопки доказали, что столы менял находились в непосредственной близости от входа в Храм (этим сведением я обязан археологу профессору Б. Мазару).

29. Olmstead, *op. cit.*, p. 91; Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 331.
30. См. также: Dalman, *Orte und Wege Jesu*, p. 309.
31. Brandon, Cullmann, Eisler, Carmachael и др.
32. Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 333.
33. M Berakhot IX 5.
34. Eppstein, *The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple*, pp. 42 - 58; Baer, *op. cit.*, p. 135.
35. J Sanhedrin I 19. Впоследствии это правило было изменено, и право на рукоположение было дано лишь главам школ.
36. Мы знаем, что Иоханан бен-Заккай посвятил в духовный сан двух учителей: Элиэзера бен-Ӽиркана и Иеӽошуа бен-Ханина: J Sanhedrin I 2.
37. Для подробного разъяснения этого вопроса см.: Daube, *New Testament and Rabbinic Judaism*, pp. 205 - 223.
38. Strack abd Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Bibel und Midrasch*, Vol. I, pp.860 ff.
39. M Sanhedrin XI 2
40. B Sanhedrin 87a
41. Horayot 4a - b.
42. B Eruvin 13b; B Babba Metzia 59b.
43. Parkes, *op. cit.*, p. 22, пишет, что "потоп 'мессий' наводнил страну в первой половине первого столетия н. э. Причины возникновения этого мессианского волнения часто игнорировались учеными. Это была не только реакция на потерю национальной самостоятельности, но и вера в то, что сбудется предсказание о приходе Мессии в первой половине первого века н. э. (по тогдашнему еврейскому календарю)". См. также: Pickl, *The Messias, passim;* Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, pp. 16 ff.
44. Parkes, *op. cit.*, p. 83.
45. Были ли эти пророчества действительно произнесены Иисусом, является вопросом спорным. См.: Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 269, n. 2.; Schonfeld, *op. cit.*, pp. 86 ff., считает, что Иисус мог заранее предугадать, кто будет действовать против него — по сказанному в Писании: "Возстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника его" (Псалмы 2:2), причем "цари земли" – римляне, "князья" — первосвященники и старейшины.

46. Flusser, *Jesus*, p. 117, משפט ישו, עמ׳ 110.
47. Zucker, *op. cit.*, p. 78, n. 1.
48. Josephus, *Antiquities*, 18,5,2.

АРЕСТ

1. Греческие термины *speira* – когорта и *khiliarchos* – трибун. См.: Winter, *op. cit.*, pp. 44 ff.; Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, p. 196, n. 156. Blinlzer, *Der Prozess Jesu*, pp. 68 & 71-74, ошибочно считает, что *speira* это название еврейской воинской части.
2. Schonfield, *op. cit.*, pp. 137, 149.
3. Schuerer, *op. cit.*, Vol.II, p. 266.
4. M Bikkurim III 3: «Когда они подошли к Иерусалиму, они послали гонца сообщить о своем прибытии и наполнили нарядные корзины плодами первого урожая. А из города шли к ним навстречу פחות, סגנים וגיזברים. Чем многочисленнее были паломники, тем торжественнее их встречали. И все купечество города вставало на ноги и приветствовало их: 'Братья наши, люди дальних городов, добро пожаловать'».
5. T. Horayot II 8-10.
6. Klausner, *op.cit.*, p. 466.
7. Winter, *op. cit.*, pp. 44-45.
8. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte*, p. 91; Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 255, n. 3.
9. Gellius 16,4; Livius 7,25; 8,8; 26, 28; 29, 24; 43, 12; Adams, *Handbuch der roemischen Altertuemer*, pp. 656, ff.
10. Goguel, *op. cit.*, Vol. II *(Life of Jesus)*, pp. 469, 498. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 69, предполагает, что подразделение насчитывало 200-300 воинов. Keim, *Die Geschichte Jesu*, p. 314, пишет, что версия Иоанна неправдоподобна «не только потому, что римляне вообще не были причастны к аресту Иисуса, но и потому, что призыв контингента в 500 человек – невероятное преувеличение».
11. Winter, *op. cit.*, p. 48; Goguel, *op. cit.* Vol. II, pp. 468 - 469; MacRuer, *op. cit.*, p. 38; Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, pp. 313 ff.; Cullmann, *op. cit.*, 32: Isaac, *Jesus et Israel*, p. 346 *et al.*.
12. Goguel, *op. cit.*, Vol. II, p. 497.

13. Keim, цитируемый Goguel'ем *Ibid.,* п. 4. В другом контексте Keim пишет, что рассказ об Иуде Искариотском «полон смятения христиан и презрения их врагов». По словам Цельсия, приверженца Платона, «поведение учеников Иисуса ниже поведения шайки разбойников»; а рассказ (об Иуде) возбуждает стыд и боль (*op. cit.;* p. 297).
14. MacRuer, *op. cit.,* pp. 38, 39; См. прим. 49 к гл. 2, *supra.*
15. MacRuer, *op. cit.,* p. 38.
16. Olmstead, *op. cit.,* p.179.
17. B Pessahim 57a; См. прим.: 52, 53 к гл. 2, *supra.*
18. Klausner, *op. cit.,* pp. 467-468; Isaac, *op. cit.,* p. 321.
19. B Sanhedrin 78 b: Человек, избивший другого до бесчувствия, будет заключен в тюрьму до тех пор, пока не выяснится состояние жертвы. Если тот выздоровеет, подсудимый будет освобожден по уплате денег за причиненный ущерб (Второзак. 21:19); если же дело кончится смертельным исходом, он будет обвинен в убийстве.
20. M Sanhedrin IX 5: Человек, убивший другого при отсутствии свидетелей, будет заключен в тюрьму на хлеб и воду. B Sanhedrin 81 b: То же относится к случаю, когда налицо лишь один свидетель (вместо двух, как того требует закон – Второзак. 19:15), или когда подозреваемый в убийстве не подлежит суду (при отсутствии доказательства, что он был заранее предупрежден, что убийство карается смертью).
21. Powell *op. cit.,* p. 50 ff.
22. M Sanhedrin IX 5; B Sanhedrin 81b
23. Winter *op. cit.,* p. 47.
24. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p.69, считает, что Пилат не знал заранее о предстоящем суде над Иисусом, но не дает удовлетворительного ответа на вопрос, каким образом в таком случае Пилат был готов судить его в столь ранний утренний час, – факт, требующий объяснения.
25. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis,* p.105; Winter *op. cit.,* p., 171.
26. Winter, *op. cit.,* 42-43; 146-147.
27. *Ibid.*
28. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 481.
29. Wellhausen, *op. cit.,* p. 106.
30. Предполагается, что в доме первосвященника находились камеры заключения (Иеремия 37:15-16) и что поэтому Иисуса привели в дом Анания, а не в доме Кайафы, где этих камер не было (Klausner, *op. cit.,* p.470). Однако ни в евангельских

текстах, ни в каких-либо других источниках не упоминается о существовании тюремных камер ни в одном из этих зданий.

31. Schweitzer, *op. cit.,* p. 392: «Трудно представить, что ученики Иисуса остались невовлеченными в действие против их учителя. Даже ученик, отсекший мечом ухо рабу первосвященника, не был арестован вместе с Иисусом!»
32. Strauss, *Das Leben Jesu,* pp.124-125; Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 499.
33. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 306 ff; Carmichael, *op. cit.,* pp. 118 ff., и др. считают исторически достоверным, что ученики Иисуса оказали вооруженное сопротивление аресту их учителя, и что, следовательно, они были зелотами (Лука 22:36: «...«продай одежду свою и купи меч»). Однако, даже если эта теория и верна, она не объясняет бездействие стражи и то, что римский офицер и его подразделение остались пассивными при виде совершавшегося на их глазах нападения зелотов.

НОЧНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

1. Franz Meyer, *op. cit.,* p. 546, справедливо замечает, что расследование причины, заставившей Луку и Иоанна отклониться от отчета Марка, запоздало, мнение Блинцлера (*Der Prozess Jesu,* pp.120 ff.) – что они это сделали, так как их читатели уже знали об этом от Матфея и Марка, – вполне несостоятельно.
2. Winter, *op. cit.,* pp. 21 ff.
3. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte,* pp. 92 ff.
4. Среди передовых сторонников неисторичности какого-либо суда в Синедрионе находятся: Lietzmann (*Der Prozess Jesu,* pp. 313 ff.), Goguel, (*op. cit.,* Vol. II, p. 512), Winter, (*op. cit.,* pp. 24 - 25), Dibelius, (*Das historische Problem der Leidensgeschichte,* p. 200) и, прежде всего, Salvador (*Jesus Christ et sa Doctrine,* pp. 520 - 570). Историчность суда в Синедрионе признается Блинцлером и большинством католических исследователей и писателей-юристов. К ним недавно присоединился Schneider, *'Gab es eine szene 'Jesus vor dem Synedrium'?'* pp. 24 ff.
5. См. гл. 2, *supra;* Jaeger, *Il Processo di Gesu,* pp. 31 ff.
6. См. гл. 8, *infra.*
7. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p. 12: «С этим подходом согласны почти все, писавшие по этому вопросу, чьи труды достойны какого-либо внимания».

8. См. прим. 4, *supra*.
9. Синедрион заседал в Зале Тесаного Камня (לשכת הגזית), и оттуда «закон вышел на весь Израиль»: V Sanhedrin XI 2. «Если по какому делу затруднительным будет для тебя рассудить... то встань и пойди на место, которое изберет Господь, Бог твой» (Второзак. 17:8). Местом, избранным Господом, был Храм, и там Синедрион должен был (или имел право) отправлять правосудие. На храмовой территории действовали три судебные инстанции: одна у подножия Храмовой горы, другая у входа в здание Храма, и третья в Зале Тесаного Камня (Sifrei Shoftim 152). В то время как первые две разбирали гражданские иски и уголовные дела, Верховный совет высшей инстанции был занят законодательством. Последующая строфа — «И поступи по слову, какое они скажут тебе, на том месте, которое изберет Господь, и постарайся исполнить все, чему они научат тебя» (Второзак. 17:10), причем опять акцентируется «на том определенном месте». Это было истолковано как правило, что только решения, принятые Синедрионом «в том месте», т.е. в Храме, и ни в каком другом, обладают законной силой (B Avoda Zara 8b; B Sanhedrin 41b; B Shabbat 15a *at al.*).
10. Мишна говорит: «гражданский иск разбирается днем, но может окончиться ночью; уголовные дела разбираются днем и должны быть завершены до захода солнца. Если обвиняемый оправдан, разбирательство прекращается в тот же день. Если же нет, оно будет отложено на следующий день, когда и будет вынесен приговор. Поэтому разбирательство по уголовному делу никогда не производится ни накануне субботы, ни накануне праздника» (M Sanhedrin IV 1).
11. *Ibid.*
12. «По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля» (Второзак. 17:6). «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине...при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей, состоится дело» (Второзак. 19:15). В то время как в гражданском иске ответчик может быть признан виновным по собственному показанию против себя, в уголовном процессе самообвинение подсудимого (было ли оно заявлено на суде или вне судебного зала) не может служить уликой против обвиняемого (T Shevu'ot III 8).
13. *Ibid.*
14. Подсудимый может быть предан смертной казни не иначе как после признания его виновным судом в составе 23 судей на основании показания компетентных свидетелей, подтвердивших совершение подсудимым данного преступления и то, что он был предупрежден, что оно карается смертью (B Sanhedrin 8

b; T Sanhedrin XI 1). Некоторые юристы считали, что его должны были не только предупредить, но и сообщить, какая именно казнь его ожидает за это преступление *(Ibid.)*. Незнание закона было хорошей защитой обвиняемому и верно служило ему до того, как обратное не было твердо установлено.

15. «Кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой. И хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество» (Левит 24:15-16). В более точном переводе (на английский язык) Еврейского Издательского Общества, (Филадельфия, 1962 г.): «Кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой. Но если он произнесет имя Господь, то будет предан смерти». Соответственно был сформулирован закон: «Богохульник не подлежит смертной казни, если он не произнес священного Имени» (M Sanhedrin VII 5). Злословие Бога, при употреблении всех Его многих названий и описательных эпитетов, но без упоминания Его имени, подлежит только бичеванию (B Sanhedrin 56 a).
16. Несколько других несоответствий и отклонений от еврейского закона — большая их часть по недоразумению и невежеству — были замечены различными писателями. Например, правило, что обвинитель не может быть в одно и то же время судьей, вопреки укоренившемуся мнению (христиан), что члены Синедриона были и обвинителями и судьями Иисуса. Подобного правила вообще не было — хотя бы по той простой причине, что и обвинителей не было в уголовных делах по еврейскому закону. Мстители за кровь убитого, по почину которых было начато дело перед судом, могли участвовать в процессе только как свидетели (Числа 35:24-25). Действительно, существует правило, по которому свидетель не может быть судьей в деле, по которому он выступил или выступит свидетелем (B Rosh Hashana 25b-26a; B Bava Kama 90b).
17. Craveri, *op. cit.*, pp. 380 ff.
18. *Ibid.*, p. 52; Taylor Innes, *The Trial of Jesus Christ*, p. 23; Powell, *op. cit.*, pp.87-88.
19. Carmichael, *op. cit.*, p. 41: «..конечно, тексты были неоднократно проверены с юридической точки зрения. Все, что эти полуюридические исследования дали, это несуразное предположение, что правосудие было попрано и что Иисус стал жертвой судебного убийства».
20. Powell, *op. cit.*, p. 88.
21. Некоторые авторы без колебания утверждают (несмотря на все имеющиеся доказательства противного), что суд в Синедрионе не только состоялся, но и велся по всем правилам закона и процедуры. Stauffer в своем *Jesus — Gestalt und Geschichte*, p. 96, пишет: «Ведение суда Кайафой было юридическим шедевром. Он обращался с крупными и мелкими процедуральными деталями дела (о которых не место здесь распространяться) педантично строго». Напрашивается

вопрос: где же, если не здесь, распространяться об этих «крупных и мелких деталях» или хотя бы определить их? Несколько раньше, в этом же контексте, он отмечает, ссылаясь на Иоанна (18:23), что «Иисус доказал себя глубоким знатоком правил уголовной процедуры и блестящим судебным оратором» (с. 159). В то время как глубокое знание Иисусом закона не подлежит сомнению, трудно сказать, опираясь на евангельские отчеты, что он использовал свои ораторские способности в свою пользу, будь то перед Синедрионом или перед Пилатом.

22. Jaubert, *La Date de la Cene, passim.*
23. B Pesahim 6b.
24. Blinzler, *Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna, passim; Der Prozess Jesu,* pp. 86 ff.; Powell, *op. cit.,* pp. 75, 86; Klausner, *op. cit.,* p. 471.
25. Для подробного описания саддукеев см.: Finkelstein, *op. cit.,* Vol. II, pp. 635 - 753.
26. См.: гл. 2, *supra.*
27. В Талмуде обсуждается вопрос, даже среди фарисеев, дозволено ли исполнять приговор в субботу? (B Sanhedrin 56a).
28. B Sanhedrin 34b.
29. Мнения об этом расходятся: T Shevu'ot III 8.
30. Blinzler, *Das Synedrium von Jerusalem,* p. 60, считает, что правило о двух свидетелях — саддукейского происхождения. И все же он не объясняет отсутствие надежных свидетелей даже в саддукейском суде над Иисусом.
31. M Sanhedrin VI 2: После объявления обвинительного приговора и перед казнью от преступника требовалось признание в совершенном им преступлении, потому что «человеку присуще каяться перед смертью и покаянием он обретает рай в загробном мире...»
32. О другом признании мы читаем в Первой книге Царств (14:43): «И сказал Саул Ионатану: расскажи мне, что сделал ты? И рассказал ему Ионатан, и сказал: я отведал концом палки, которая в руке моей, немного меду; и вот я должен умереть!» (1-я Царств 14:43) Но «освободил народ Ионатана, и не умер он» (1-ая Царств 14:45). Ионатан был «спасен» благодаря своей популярности, или по незначительности преступления, или из-за отсутствия свидетелей.
33. Библия в издании King James переводит еврейское слово נקב («произнести») как «богохульство». Эту ошибку можно оправдать лишь тем, что любое богохульство (в отличие от слова «проклинать» или «ругать»), предполагает произнесение священного имени Бога. См. также: прим. 15, *supra.*

34. «Если же кто из туземцев или из пришельцев сделает что дерзкою рукою, то он хулит Господа: истребится душа та из народа своего» (Числа 15:30). Это «истребление» должно исполниться самим Богом, в избранное Им для того время. Но поздние юристы ввели реформу, по которой провинившийся подвергался бичеванию и тем самым избегал «истребления» (M Makkot III 15). Здесь подразумевается, что, наказав человека однажды, Бог не станет наказывать его вторично за то же преступление (Maimonides, Commentary *ad loc.*). См. также: H. Cohn *'The Penology of the Talmud,'* pp. 72 ff.
35. Horvath в своей книге *'Why was Jesus brought to Pilate?'*, p. 178, доказывает, что казнь Стефана состоялась по приговору суда, но никак не была уличной расправой. Исследователи, считавшие, что Стефана линчевала толпа, основывались на правиле из Мишны, по которому очевидец такого тяжелого преступления, как богохульство, имел право на месте покончить с преступником (M Sanhedrin IX 6). Но это правило относилось к случаям, как, например, поступок Финееса (Числа 25:7-8), когда тот застал преступников *in flagrante delicto* и, «возревновав», пронзил их своим копьем. Случаи, в которых была возможность созвать сессию суда, исключались из этого правила (B Sanhedrin 82a). Следовательно, линчевание никак не могло быть оправдано в случае Стефана, так как побитию его камнями предшествовало судебное заседание (Деяния 6:12-7:54).
36. См.: Гл. 3, *supra*.
37. B Sanhedrin 52b.
38. M Sanhedrin XI 1. Форма казни побитием камнями применялась только в тех случаях, когда она особо предписывалась в Писании, например — за богохульство с произнесением священного имени (Левит 24:16). В случае прелюбодеяния нет особого предписания относительно формы казни: по закону оба совершивших прелюбодеяние — мужчина и женщина — «должны быть преданы смерти» (Левит 20:10). Во всех случаях, когда не предписывается определенная форма казни, преступник умерщвлялся через удушение, так как оно считалось самым быстрым и наименее болезненным из всех видов казней (B Sanhedrin 52b).
39. Noerr, *Rechtsgeschichtliche Probleme in den Evangelien,* p. 100.
40. B Sanhedrin 52b.
41. Allon, *Mehkarim Betoledot Yisrael,* Vol. I, p. 41; Josephus, *Antiquities,* 20,9,6.
42. M Sanhedrin VI 4 & 6; Rashi (Shlomo Yitzhaki) *ad* B Sanhedrin 45b.
43. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi,* p. 63, 118.
44. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte,* p. 96.
45. M Sanhedrin VI 4: «После спора — должны ли быть повешены после казни только мужчины, или женщины тоже — один из спорящих сказал: "Но ведь Шим'он

бен-Шетах повесил женщин в Ашкелоне!" На что ему ответили: "Он повесил восемьдесят женщин, хотя по закону можно судить лишь одного обвиняемого в день". Другими словами, повешение ворожей Шим'оном бен-Шетахом было незаконным, и, следовательно, не может быть принято за правило.

46. См.: гл. 7, *infra*.
47. Судьям была дана инструкция не пользоваться мерами чрезвычайного положения как прецедентом: Maimonides, *Commentaries;* M Sanhedrin VI 4 & 6; Rashi (Shlomo Yitzhaki) *ad* Sanhedrin 45b.
48. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p. 146.
49. Josephus, *Antiquities,* 18,1,4; См.: гл. 2, *supra.*
50. Bienert, *op. cit.,* p. 43.
51. Allon, *Mehkarim Betoledot Yisrael,* Vol. I, p. 105.
52. M Sanhedrin V 5: «Если после после заседания (продолжавшегося весь день. — *Х. К.*) он будет признан невиновным, его освободят. В любом другом случае заседание будет прервано до следующего утра. Они [судьи] воздержатся от обильной пищи и питья (вина и т. д. — *Х. К.*) и будут всю ночь совещаться парами друг с другом, а рано следующим утром возвратятся в судебный зал».
53. Schalit, *'Kritische Randbemerkungen zu Paul Winters On the Trial of Jesus,* p. 93. Этот взгляд был уже отвергнут Baer'ом, *op. cit.,* p. 144.
54. Winter, *op. cit.,* p. 29.
55. Schalit, *op. cit.,* p. 94; Flusser, *Jesus,* p. 120 & *'Mishpat Yeshu',* p. 113.
56. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte,* pp.95 - 96.
57. Mommsen, *op. cit.,* pp. 323 ff.
58. *Ibid.*
59. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law, q.v.* "Anquisitio," p. 363.
60. Kilpatrick, *op. cit.,* p. 20.
61. Digesta 47,23,2: Si plures simul agant populari actione, praetor eligat idoneiorem.
62. Mommsen, *op. cit.,* p. 491.
63. Codex Theodosius, IX 1,9 - 14; Codex Justinianus, IX 12,7 & 46,7.
64. Codex Theodosius, 36,1; Mommsen, *op. cit.,* pp. 492 ff.
65. Digesta 47,15,1-2.
66. Katz, *Jesus und das Judentum,* p. 6 & *passim;* Dimont, *Jew, God, and History,* p. 139: «Не кажется ли более вероятным, что Иисус был арестован евреями с целью спасти его от римлян, для которых ничего не значило распять одним евреем больше или меньше; что это не помогло; и что римляне требовали его выдачи им для наказания».

67. «Когда преследуют человека с целью убить его, преследуемый должен быть спасен, даже если для этого потребуется убить преследователя»: M Sanhedrin VIII 7; B Sanhedrin 73a - 74a.
68. Allon, *Toledot Hayehudim Beeretz Yisrael Bitekufat Hamishna Vehatalmud*, Vol. I, p. 28.
69. См.: гл. 3, *supra*.
70. Спасение жизни человека важнее соблюдения субботы или праздника: B Shabbat 132a; B Yoma 85a - b.
71. Strauss, *op. cit.,* p. 126.
72. Матфей 24:2; Марк 13:2; Лука 21:6.
73. Предписание Библии: «...ты разыщи, исследуй и хорошо расспроси» (Второзак. 13:14) — принималось буквально как требование предпринять три отдельных действия: расследование — חקירה («хакира»); опрос — דרישה («дриша»); и проверку — בדיקה («бдика») (B Sanhedrin 40a). Это предписание относилось как к уголовному, так и к гражданскому делам. חקירה предусматривает установление места и времени происшествия (M Sanhedrin V 1; B Sanhedrin 40b); דרישה — его суть: кто совершил преступление, каким образом оно было совершено и был ли обвиняемый заранее предупрежден о том, что данный поступок является преступлением, подлежащим такому-то наказанию (M Sanhedrin V 1; B Sanhedrin 40b); בדיקה была своего рода перекрестным допросом, относящимся к внешним обстоятельствам. Любое несоответствие или противоречие в показаниях свидетелей лишало их достоверности и, следовательно, приемлемости для суда (B Sanhedrin 30b). Такие свидетели дисквалифицировались, несмотря на всю их видимую честность. Если же показания сходились, суд принимал их и действовал соответственно (при условии, что сами свидетели были законны (כשרים), т.е. если они не были неприемлемы по посторонним причинам: заинтересованностью в результате суда или преступностью — B Sanhedrin 41a).
74. Если судья подозревал свидетеля в лжесвидетельстве, но не мог доказать это, он должен был дисквалифицировать себя и передать дело другому судье (B Shevu'ot 31a; B Sanhedrin 32b).
75. См.: прим. 14, 15 *supra*.
76. Mommsen, *op. cit.,* pp. 437 - 438.
77. Schalit, *op. cit.,* p.93.
78. Lietzmann, *Der Prozess Jesu,* p. 6.
79. Божественное происхождение Иисуса было упомянуто уже в Евангелиях (Матфей 1:20; Лука 1:35), но было установлено как догма в 325 году н. э. См.: Bainton, *Early Christianity* p. 166.

80. E. G. Fritz Bauer, *Der Prozess Jesu,* p. 1716.
81. Относительно изречений Иисуса в Евангелии от Иоанна (10:30-31), см. также: гл. 3, *supra*. Авторы Евангелий от Луки и Иоанна очевидно, почувствовали, что притязание Иисуса на его место «одесную силы Божьей» и что он «придет в небесных облаках», недостаточно решающе. Лука поэтому вкладывает в его уста в ответ на четкий вопрос: «Итак, ты сын Божий?» — четкий ответ: «Вы говорите, что я» (22:70); Иоанн же предоставляет евреям утверждать, что он «сделал себя сыном Божиим» (19:7), что для читателей Иоанна не представляло ничего нового. Однако признание Иисуса, вложенное Лукой в его уста в этот критический момент, следует считать поздней вставкой, хотя бы по его обособленности. Aicher, *Der Prozess Jesu,* pp. 58 - 75, толкует ответ Иисуса первосвященнику как отрицание своих мессианских притязаний.
82. Исход 28:41; Левит 2:12; 16:32; Числа 3:3.
83. Судей 9:15; 1-я Царств 9:16; 10:1; 15:1; 16:1-2; 2-я Царств 2:4; 3:39; 2-я Паралип. 11:12; Псалтирь 99:21.
84. 1-я Паралип. 19:17; Исайя 61:1.
85. Бытие 31:13; Исход 30:26-29; Числа 7:1.
86. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, pp. 574 - 575.
87. Dalman, *The Words of Jesus,* pp.234 ff., 250.
88. *Ibid.,* pp.252 - 253.
89. *Ibid.,* p. 265.
90. B Hagigah 14a; B Sanhedrin 38b; Baer, *op. cit.,* p. 142.
91. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 509: «Это мессианское заявление Иисуса вполне подлинно. Оно не могло быть выдумано ни евреями, ни христианами: евреи не захотели бы подтвердить этим слова его учеников; христиане же выразили бы не только свою веру в его мессианство, но и уверенность в его воскресение из мертвых, являющееся гарантией исполнения его пророчества. В более осторожной формулировке Клаузер (*Jesus von Nazareth,* p. 474,) пишет, что мессианское заявление Иисуса «не так уж невозможно». Craveri занимает противоположную позицию (*op. cit.,* 383): «...невозможно, чтобы Иисус сам так возвеличил бы себя».
92. Winter *op. cit.,* p. 25, цитируя Бикерманна, считает, что слово *blasphemia* у Марка (14:64) не означает «богохульство» в техническом смысле слова по еврейскому закону, но было использовано автором для выражения размера чудовищности преступления. Это толкование находит поддержку у Луки (22:65), где слово «хуление» появляется для выражения «агрессивность» или «дерзость».

93. M Sanhedrin VII 5: «Когда судебный зал освобождается от публики, первому свидетелю задается вопрос, что именно он слышал. Услышав ответ, все судьи встают, раздирают на себе одежды; и тогда второй свидетель говорит: ''я слышал то же самое'' — и третий повторяет: ''я слышал то же самое''».
94. Нет поддержки мнению Stauffer'a (*Jesus – Gestalt und Geschichte,* p. 94), что все члены Синедриона последовали примеру первосвященника и разорвали на себе одежды.
95. См.: прим. 33, *supra.*
96. Strack и Billerbeck, *op. cit.,* p. 1018; Eduard Meyer, *op. cit.,* Vol. II, p. 20; Wellhausen, *Das Evangelium Marci,* p. 132.
97. Название גבורה (Сила Божья) часто встречается в Талмуде. Напр., B Shabbat 88b; B Makkot 24a; Babba Metzia 58b; B Yevamot 72b & 105b.
98. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte,* p. 94: «выражение אני הוא является святейшей формулой божественного проявления (Исайя 43:10-11) и играло важную роль в праздничной литургии». Это мнение ошибочно: выражение אני הוא на еврейском языке никогда не было священным и употребление соединения этих двух местоимений в литургии было произвольным и случайным. См.: Stark & Billerbeck, *op. cit.,* Vol. II, p. 797; Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel,* pp. 93 - 96.
99. См.: гл. 3, прим. 42.
100. Finkelstein, *Akiba – Scholar, Saint, and Martyr,* p. 9 - 10.
101. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p.101; jost, *Geschichte des Judentums und seiner Secten,* Vol. I, p. 408.
102. B Eruvim 13b; B Gittin 6b.
103. Для библейских примеров см.: Бытие 27:29, 34; Числа 14:6; Иисус Навин 7:6; Судей 11:35; 2-я Царств 1:11; 3:3; 1-я Паралип. 21:27; Иов 1:20; 2:12; Эсфири 4:1.
104. B Mo'ed Kattan 26a.
105. В отличие от правила M Sanhedrin VII 5, см.: прим. 93, *supra.*
106. Husbasnd, *op. cit.,* p. 201.
107. B Sanhedrin 45a: «До тех пор пока твой ближний живет активной жизнью, твоя любовь к нему диктуется ожиданием взаимности и, следовательно, не лишена эгоистичной мотивации. Только любовь к ближнему, приговоренному к высшей мере наказания и ожидающему казни, способна быть беззаветной и, следовательно, завещанной нам Богом».
108. B Sanhedrin 58b.

109. Schalit, *op. cit.*, p. 91, считает, что даже текст Марка указывает на то, что это восклицание было не формальным приговором, а непроизвольным возгласом. Dalman, цитируемый Winter'ом, *op. cit.*, p. 165, n. 24, считает, что слова «повинен смерти» (Матфей 26:66) являются неправильным переводом еврейской формулы: חייב מיתת בית דין, что означает: «подлежит смертной казни» (J Yevazmot 6b; B Ketubot 36a; B Sanhedrin 55a & 73a-b), что в таком случае было бы не формальным обвинением, а, скорее, пророчеством судьбы Иисуса (Winter, *op. cit.*, p. 27). Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, p. 188, n. 58: «нам кажется, что Марк хотел во что бы то ни стало доказать, что Синедрион приговорил Иисуса к смертной казни» (Winter, *op. cit.*, p. 27).
110. Winter, "The Trial of Jesus" in *Trivium* (1967), p.143; *The Tablet* (1961), p. 519.
111. Baer, *op. cit.*, p. 139.
112. Isaak Heinemann, *Philos juedische und griechishe Bildung*, pp. 211, 534.
113. *Epistulae* X 96. См.: Winter, *Tacitus and Pliny: The Early Christians*, pp.36 ff.
114. Mommsen, *op. cit.*, p. 404 n. 4; p. 147 n. 3; Codex Theodosius IX 3,1.
115. Noerr, *op. cit.*, p. 104.
116. Mommsen, *op. cit.*, pp. 938-939.
117. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte*, p. 95.
118. B Sanhedrin 88b.
119. B Sanhedrin 46b.
120. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, p. 92: то, что Синедрион не казнил Иисуса побитием камнями и не просил римского правителя подтвердить свой смертный приговор, доказывает, что не могло быть никакого формального еврейского суда над Иисусом.
121. В своей недавней статье Horvath (*op. cit.*, pp. 182 - 184) выдвигает теорию, что Синедрион решил передать Иисуса Пилату не после суда и вынесения смертного приговора, а чтобы дать ему возможность доказать свои мессианские притязания на деле: если Иисус был действительно Мессией, то его противоборство с Пилатом окончилось бы его (Иисуса) победой. Если же победа осталась бы за Пилатом, и Иисус был бы распят, то было бы ясно, что он (Иисус) не мог быть настоящим Мессией. Однако эта наивная теория не принимает во внимание тот факт, что евреи никогда бы не выдали своего соплеменника римлянам, тем более для такого эксперимента. Ни один притязавший на мессианство (а их было много) не был отдан римлянам на пытки для проверки, Мессия ли он или самозванец. И нет видимой причины, почему Иисус должен был стать исключением из этого правила. Horvath, (*Ibid.*, p. 181) отвергает по двум причинам теорию, предложенную в этой книге: «во-первых, ни один настоящий

бунтовщик не сдался бы врагу без сопротивления, и ни один религиозный человек не принял бы на себя ложное обвинение и не пошел бы умирать за него; во-вторых, если Иисус был так популярен и любим, трудно представить, что во всем Иерусалиме не нашелся хотя бы один человек, готовый свидетельствовать в его пользу, тем более если было известно, что еврейское руководство хотело спасти его от римлян». У Иисуса были, конечно, свои причины, почему он сдался римлянам без сопротивления. Наша теория исходит из предпосылки, что Синедрион ждал от Иисуса сотрудничества, но что Иисус отказал ему в нем, что привело первосвященника в гнев и беспомощное отчаяние, заставившие его разорвать на себе одежды. Что же касается свидетелей, мы старались показать, что в них не было недостатка, и что свидетели, способные повредить Иисусу, признавались Синедрионом «некомпетентными». Мы так же старались показать, что ни наличие свидетелей, ни дисквалификация «вредных» показаний не привели ни к чему из-за настойчивости притязаний Иисуса (перед Пилатом) на мессианство. Синедрион был поставлен перед дилеммой: признать Иисуса Мессией и подчиниться его авторитету или защитить свой собственный авторитет и требовать от Иисуса верности и подчинения. Трудно обвинить Синедрион в том, что его выбор пал на вторую возможность.

СУД

1. Goguel, *op. cit.*, Vol. II, p. 513.
2. Berger, *op. cit., q.v. 'Praetorium'*, p. 648.
3. Mommsen, *op. cit.*, pp. 149, 362.
4. Вход в судебный зал правителя считался тяжелым преступлением: *Novellae Theodosii*, 15,2,1. *Apparitores* были, кажется, постоянными должностными лицами, знавшими закон, в то время как их начальники были политическими деятелями, занимавшими временные посты и, следовательно, нуждавшимися в той или иной мере в *apparitores*.
5. Berger, *op. cit., q.v. Secretarium*, p. 693; Ammianus Marcellinus XV 7,5; Symmachus *Epistulae* X 23,4.
6. Codex Theodosius I 16,7: «Подъятие завесы» означало дозволение тяжущимся сторонам войти в судебный зал, и *apparitores*, бравшие за это взятки, совершали уголовное преступление. См.: Mommsen, *Die Pilatus-Acten*, pp. 201 - 202.

7. Berger, *op. cit., q.v. Imperium Merum*, p. 494.

8. Amos, *History and principles of the Civil Law of Rome*, p. 533; Schuerer, *op. cit.*, Vol. I, pp. 470 - 471, n. 85.

9. Codex Theodosius I 16,6 (Pharr trans. p. 28).

10. Codex Theodosius I 16,9 (Pharr trans. p. 29).

11. *Roemisches Strafrecht*, p. 359.

12. Schuerer, *op. cit.*, Vol. I, p. 457, n. 32.

13. *Ibid.*, p. 458.

14. Klausner, *Jesus von Nazareth*, p. 478; Goguel, *op. cit.*, Vol. II, p. 513; Guignebert, *op. cit.*, p. 555. Обнаружение при археологических раскопках обширного двора в башне Антония, вымощенного массивными камнями, к северу от Храма, заставило некоторых ученых считать, что именно там, а не во дворце, находилась претория, где Пилат судил Иисуса (Иоанн 19:13): Craveri, *op. cit.*, pp. 384 - 385; Flusser, *Jesus*, pp.125, 129.

15. «Вот закон: если человек умрет в шатре, то всякий, кто придет в шатер, и все, что в шатре, нечисто будет семь дней» (Числа 19:14). Понятие «шатер» включает и любое здание с крышей (Berakhot 19b).

16. Прикосновение к идолам и к другим предметам идолопоклоннического культа оскверняет человека; но, несмотря на запрет сидеть в тени здания, где совершается идолопоклонство, само нахождение в нем человека не оскверняет (M Avoda Zarah 8). Запрещается входить в здание, построенное специально для идолопоклонничества (в отличие от здания, построенного для других целей, даже если в нем, возможно, и совершается идолопоклонство — Avoda Zarah 7). Рассказывают о знаменитом Гамлиэле, посещавшем в Акко баню, посвященную богине красоты, Афродите. Когда его спросили, как он может это делать, Раббан Гамлиэль ответил: «Не я к ней пошел. Она пришла ко мне». Т. е. баня не была жертвенным подарком Афродите, но Афродита была подарком общественному зданию» (Avoda Zarah III 4).

17. M Pessahim VII 4 & IX 4; B Pessahim 75b, 95b.

18. Maimonides, Mishneh Torah Hilkhot Korban Pessah, 7,1: Человек, бывший нечистым в первый день Пасхи, должен «совершить Пасху Господню ... по всем уставам» в 14-й день последующего месяца (Числа 9:9-14), но если большинство присутствующих, или священники, или ритуальные сосуды будут нечисты, пасхальные жертвоприношения и молитвы не откладываются и совершаются как чистыми, так и нечистыми вместе.

19. Eduard Meyer, *op. cit.*, Vol. I, p. 200; Michlin (цит. Клаузнером в *Jesus von Nazareth*'е, (с. 479, прим. 81).

20. Josephus, *Wars,* 2,14,8.
21. См.: *English Official Secrets Act,* 1920, Section 8 и сравните с *United Nations Draft Covenant of Civil and Political Rights* (1966), Article 14 (1).
22. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p. 228.
23. McRuer, *op. cit.,* p. 96.
24. См.: гл. 2, *supra.*
25. Lea, *The Inquisition of the Middle Ages,* pp. 250 ff.; Coulton, *Inquisition and Liberty,* pp. 168 ff.
26. Corpus Juris Canonici, 984,5.
27. B Sanhedrin 48b.
28. Goguel, *op. cit.,*Vol. II, pp. 468, 523.
29. "Quod homines credere volunt, id facile credunt."
30. Kautsky, *op. cit.,* p. 426; Winter, *On the Trial of Jesus,* p. 57.
31. Marcianus, Digesta, 48,8,1.
32. Mommsen, *op. cit.,* p. 632.
33. Digesta, Codex Justinianus IX 27.
34. Berger, *op. cit., q.v.* "Lex Julia Repetundarum", p. 555; Mommsen, *op. cit.,* pp. 921-922.
35. Для примера см.: Mommsen, *op. cit.,* p. 643, n. 2.
36. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p. 228; См. также: прим. 22, *supra.*
37. Codex Justinianus, IX 47,12.
38. Mommsen, *Op. cit.,* pp. 41 ff.
39. См.: прим. 36, *supra.*
40. Koch, *op. cit.,* p. 147; См. также гл. 5, прим. 120.
41. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 177.
42. De Vries, *De Dood van Jesus van Nazareth,* (цитаты из писем автора ко мне. — *X. K.*).
43. См.: текст прим. 60 ff. в гл. 5, *supra.*
44. Jost, *op. cit.,* Vol. I, p.408.
45. Winter, *op. cit.,* p. 57.
46. См.: прим. 37, *supra.*
47. Eduard Meyer, *op. cit.,* Vol. I, p. 195, n. 2.
48. Flusser, *Mishpat Yeshu,* p. 117 & *Jesus,* p. 125.
49. Cullman, *op. cit.,* pp. 29, 34; Carmichael, *op. cit.,* pp. 131, 164.
50. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 262.
51. De Vries, *loc. cit* в прим. 42, *supra.*
52. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 259.

53. Winter, *op. cit.,* p. 94.
54. M Pessahim VIII 6.
55. Flusser, *Mishpat Yeshu,* p. 117, n. 41; Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Cristi,* p. 110.
56. B Pessahim 91a.
57. M Mo'ed Kattan III 1-2: арестанты, освобожденные в праздничную неделю, могут стричься, бриться и стирать свое белье, хотя другим людям это запрещено в течение праздничной недели (принимая во внимание, что они это сделали накануне праздника).
58. Codex Theodosius IX, 38,3.
59. Codex Theodosius IX, 38,4.
60. Codex Theodosius IX, 38,8.
61. Schweppe, *Roemische Rechtgeschichte,* p. 562.
62. Digesta, 48,8,4. См. также: Mommsen, *op. cit.,* p. 558.
63. Schuerer, *op. cit.,* Vol. I, p. 469.
64. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 264; Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 250; Klausner, *Jesus von Nazareth,* p. 481; Winter, *op. cit.,* p. 95; Craveri, *op. cit.,* pp. 389, 390.
65. См.: гл. 1, *supra.*
66. Brandon, *Jesus and the Zealots,* pp. 261-262. В другом месте, в начале книги, Брандон описывает это так: «Толпа, подстрекаемая первосвященниками, требует освобождения Вараввы и распятия Иисуса. Отчет об этом происшествии значительно увеличивает виновность (как еврейского руководства, так и народа) в смерти Иисуса, который по их приговору должен был безвинно заплатить за преступление Вараввы. Для достижения этой цели Марк описывает римского правителя, Пилата, не только как преступно слабого человека, но и как неимоверного глупца. Ведь если он действительно хотел спасти Иисуса, он ничем не мог сильнее повредить своему намерению, чем предложив толпе евреев выбор между Иисусом и Вараввой. Для них Варавва был патриот, рисковавший своей жизнью в борьбе против римского угнетателя, в то время как Иисус (по версии Марка) советовал им платить дань этим же римлянам. Только безнадежно глупый человек мог предложить народу подобный выбор. Результат можно было предугадать заранее: освобождение Вараввы и распятие Иисуса (*ibid.,* pp. 3-4).
67. Suetonius, *Domitianus,* 10,1. Winter, *op. cit.,* p. 109; Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 521, n. 2. В Греции обвинительные приговоры, вынесенные отступникам или предателям, высекались на каменных столбиках для общего обозрения: Lipsius, *Das Attische Recht und Rechtsverfahren,* Vol. III, p. 942.

68. Suetonius, *Caius Caligula,* p. 32.
69. Eusebius, *Historia Ecclesiae,* V 1,44.
70. Berger, *op. cit.,* op. cit., q.v. "Crimen Maiestatis," p. 418.
71. Digesta 48,4, I & II.
72. Suetonius, *Domitianus,* 10,3.
73. Tacitus, *Annales,* 3, 38.
74. *Ibid,* 3,24.
75. Codex Theodosius, IX, 5,1.
76. Ammianus Marcellinus, 28,1,11; 31,14,5.
77. Mommsen, *op. cit.,* p. 542.
78. *Ibid.,* p. 557.
79. *Ibid.*
80. *Ulpian,* I,18,6,8: qui provincias regunt, ius gladii habent.
81. Mommsen, *op. cit.,* p. 244, n. 3.
82. *Digesta,* I,16,6; 1,21,1; 50,17,70.
83. Cf. Dio Cassius, 53,14.
84. Hunter, *Introduction to Roman Law,* pp. 58 - 59; Mommsen, *op. cit.,* pp. 423 ff. Berger, *op. cit., q.v.* "Ampliatio", p. 361.
85. Mommsen, *op. cit.,* p. 406; Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p. 237.
86. Mommsen, *op. cit.,* p. 437.
87. E.g., Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 514.
88. E.g., Koch, *op. cit.,* p. 101.
89. E.g., Klausner, *Jesus von Nazareth,* p. 479. То, что ответ Иисуса был самопроизвольным, быть может, является отражением совета, данного Иисусом своим ученикам: «Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час будет дано вам, что сказать» (Матфей 10:19); «Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святый» (Марк 13:11). Если таково было предписание Иисуса, очень может быть, что его: «ты говоришь» было то, что с ним произошло в тот момент, и что он произнес эти слова, не обдумав их заранее. Даже в таком случае он не отказался бы от их значения.
90. Для примеров см.: J Kilayim IX 1 & 6; B Ketubot 104a. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* p. 99.
91. Cf. Powell, *op. cit.,* p. 115.
92. Cf. Gesta Senatus Urbis Romae, A.D. 438, para. 2 (в англ. перев. Pharr [ed.], *The Theodosian Code,* p. 3).

93. Mommsen, *op. cit.*, pp. 769 - 771.

94. Tacitus, *Annales*, 2,50: si qua de Augusto irreligiose dixisset.

95. Paulus, 5,29,1: Verba impia.

96. Cicero, *De Legibus*, 2,8,19 & 2, 10,25: non iudex sed deus ipse vindex erit.

97. Powell, *op. cit.*, p. 123.

98. Strauss, *op. cit.*, p. 132 (мой перевод с нем. — Х. К.).

99. См.: гл. 10, *infra*.

100. Dibelius, *Herodes und Pilatus*, pp. 113 - 126; Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, p. 4; Eduard Meir, *op. cit.*, Vol. I, pp. 201 - 202; Strauss, *op. cit.*, p. 133; Goguel, *op. cit.*, Vol. II, p. 515, n. 1; Guignebert, *op. cit.*, pp. 571-572; Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 317, n. 5 (Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, pp. 120 - 124 & 195, n. 107, вопрос об историчности оставляет открытым); Craveri, *op. cit.*, p. 386; Klein and Winter, *Zum Prozess Jesu*, 30 & 32.

101. См.: прим. 82 и текст, *supra*.

102. Buechsel, *Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*, pp. 87, 206.

103. Josephus, *Antiquities*, 18,2,3 & 18,4,5.

104. Koch, *op. cit.*, pp. 133 - 134.

105. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 249.

106. Winter, in *Jewish Quarterly*, p. 34; Flusser, *Jesus*, p. 126.

107. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 249.

108. Goguel, *op. cit.*, Vol. II, p. 521.

109. Vogt: *Augustus and Tiberius*, p. 11. Craveri, *op. cit.*, 392: «убедительным основанием для сомнений в том, что Пилат вообще судил Иисуса, служит полное отсутствие упоминания об этом суде в имперских архивах Рима и ссылок на него позднейших историков. Христиане старались пополнить этот пробел подделкой: было с легкостью доказано, что так называемые «Деяния Пилата» *(Acta Pilati)* были апокрифическим документом четвертого столетия». См.: Goguel, *op. cit.*, Vol. I, 99 - 104 и гл. 11, *infra*.

БИЧЕВАНИЕ

1. Mommsen, *op. cit.*, p. 938; Titus Livius, 34,26; Josephus, *Wars*, 2,14,9.

2. Klausner, *Jesus von Nazareth*, p. 486; Brandon, *The Trail of Jesus of Nazareth* p. 191, n. 124; Goguel, *op. cit.*, Vol. II, p.527; Winter, *Zum Prozess Jesu*, (ed. Koch) p. 38.

3. Koch, *op. cit.*, pp. 154 - 156; Blinzler, *Der Prozess Jesu*, pp. 242 - 243.

4. Strauss, *op. cit.*, p.133; Olmstead, *op. cit.*, pp. 235 - 236.
5. Husband, *op. cit.*, p. 268.
6. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 238 & *Zum Prozess Jesu*, p. 39.
7. Goguel, *op., cit.*, Vol. II, p. 527.
8. Mommsen, *op., cit.*, p. 407; Wenger, *Quellen des Roemischen Rechts*, p. 288.
9. Digesta, 48,18,15 & 22,5,21.
10. Codex Theodosius, IX 35.
11. Berger, *op. cit.*, *q.v.*, "Tormentum", p. 738.
12. Mommsen, *op. cit.*, pp. 47, 983. Мнение Блинцлера *(Der Prozess Jesu*, p.287*)*, что термин *fustuarium* означал бичевание, ошибочно: *fustuarium* являлся формой смертной казни через продолжительное бичевание – до наступления смерти. (См.: Berger, *op. cit.*, "Fustuarium Suplicum," p. 481). Была выдвинута теория, что Иисус был казнен через *fustuarium*, т.е., будучи уже распятым, он подвергся бичеванию вплоть до наступления смерти. См.: Radin *op. cit.*, pp. 255 ff.
13. Eusebius, в *Historia Ecclesiae*, IV, 17,6 , цитирует мученика Юстина.
14. *Epistulae* X 96 (Tacitus and Pliny: "The Early Christians," pp. 36-37 в перев. Винтера).
15. Tertullian, *Apologetics*, 2.
16. Plinius, *Epistulae* X 96 (Tacitus and Pliny. В перев. Винтера, с. 40).
17. Winter, *Tacitus and Pliny*, p. 37.
18. Ernst Meyer, *Roemischer Staat und Staatgedanke*, pp. 404 ff.
19. Mommsen, *op. cit.*, pp. 406 - 407.
20. Для списка и описания различных способов пыток см.: Seneca, *Epistulae*, 8; Adam, *op. cit.*, Vol. I, p. 471; Schweppe, *op. cit.*, p. 554; Scott, *History of Torture Throughout the Ages*, pp.169 ff. Некоторые императоры время от времени изобретали новые пытки, превосходящие по своей жестокости и изощренности уже применявшиеся: Suetonius, *Tiberius*, 62; *Caligula*, 32 - 33; *Domitianus*, 10; *Claudius*, 34; *Nero*, 37 - 38.
21. Scott, *op. cit.*, pp. 169 ff.
22. Codex Theodosius, VIII 1,4.
23. Codex Theodosius, XIV 7,6.
24. Codex Theodosius IX 16,6.
25. Бичевание, сопровождавшее смертную казнь, не было единообразным. Если человека казнили не через распятие, он подвергался бичеванию по всему телу по дороге на место казни и по прибытии на лобное место. Рабов бичевали кожаными нагайками (*flagellae*); свободных граждан били палками и дубинками (*virga* или *fustis*). В случае казни через распятие бичевание отличалось особой

жестокостью. В провинциях туземцы подвергались бичеванию кожаными нагайками, как рабы. Особым снисхождением к осужденному на распятие считалась замена бичевания несением горизонтальной перекладины креста (*patibulum*) на место казни, где постоянно находился вертикальный столб. Приговоренного обычно привязывали или пригвождали к перекладине сразу же по выходе из судебного зала. Иногда, в виде особого снисхождения, ему дозволялось нести перекладину свободно на спине, и он привязывался или пригвождался к ней уже на месте казни. См.: Mommsen, *op. cit.*, pp. 919, 983; Hentig, *Die Strafe*, Vol. I, p. 254; Scott, *op. cit.*, pp. 169 ff.; Berger, *op. cit.*, *q.v.* "Castigatio," p. 382; Seneca, *Ad Marciam*, 20,3; *Lactantius*, 6,17,28; Plutarchus, *De Sera Numinis Vindicta*, 9; Plautus, *Miles Gloriosus*, 359.

26. Не без сходства с библейскими всенародными казнями: Левит 24:16; Числа 15:35; Второзак. 17:7; 21:21; 22:21.
27. См.: прим. 25, *supra*.
28. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 239.
29. Klausner, *Jesus von Nazareth*, p. 487.
30. Goguel, *op. cit.*, Vol. II, p. 527.
31. Koch, *op. cit.*, p. 154.
32. Keim, *op. cit.*, p. 334.
33. Olmstead, *op. cit.*, p. 235, отождествляет бичевание (Иоанн 19:1) с глумлением воинами над Иисусом (Марк 15:16-19; Матфей 27:27-30). Cravieri, *op. cit.*, p. 388, считает, что весь рассказ о глумлении и побоях понадобился евангелистам лишь для того, чтобы подогнать события в Новом Завете под предсказания пророков Ветхого Завета: «перечень этих глумлений, пишет Cravieri, порой взят слово в слово из книги пророка Исайи (50:6) или из книги пророка Михея (5:1), так что начинаешь подозревать, что весь этот эпизод не что иное, как выдумка». О приспособлении евангельского рассказа о Страстях Крестных к библейским мессианским пророчествам см.: гл. 8, *infra*.
34. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte*, p. 160, n. 47: «бичевали Иисуса не (или: не только? — *Х. К.*) римские воины, а 'стража левитов', и бичеванию подвергались по еврейскому закону (M Makkot III 15) богохульники, не произносившие священного Имени Бога (Левит 24:15). Для этого, продолжает Штауфер, приговоренный привязывался к столбу, и в 333 году паломники из Бордо видели во дворце Кайафы в Иерусалиме столб, к которому был привязан Иисус для бичевания». Легенда об этом столбе или вообще о «позорных столбах» уже давно и окончательно опровергнута (см.: Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 240). Если же Иисус действительно подвергся бичеванию по еврейскому закону, то он

был бы освобожден (точно так же, как были освобождены после бичевания Петр и его ученики — Деяния 5:40), но не предан Пилату для добавочного наказания.

35. См.: прим. 25, *supra.*
36. См.: прим. 25, *supra.*
37. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 530.
38. Solomon Reinach цит. Goguel, *ibid.*
39. Craveri, *op. cit.,* 395; Lietzmann, *History of the Early Church,* Vol. I, p. 284; Keim, *op. cit.,* p. 337.
40. Lietzmann, *op. cit.,* p. 280; Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 531.
41. Strauss, *op. cit.,* p. 135.
42. *Ibid.*
43. Eduard Meyer, *op. cit.,* Vol. I, p. 118.
44. Pessikta Rabbati 31; Midrash Berishit Rabba 561; Midrash Seihel Tov *ad* Genesis 22,6 (ed Buber, p. 61).
45. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 532.

РАСПЯТИЕ

1. Brandon, *Jesus and the Zealots* p. 238, n. 3; p. 351, n. 1.
2. *Ibid.*
3. Brandon, *op. cit.,* p. 351; Winter, *op. cit.,* p. 148.
4. Stuffer, *Jerusalem und Rom in Zeitalter Jesu Christi,* pp. 123, 125 ff.
5. Winter, *op, cit.,* pp. 62 ff.
6. Напр., Targumim: Genesis (Бытие) 40:19, 33; Deuteronomy (Второзаконие) 21:23; Joshua (Иисуса Навина 8:29; 10:26; 2-я Царств 4;12; 21:12; Эсфирь 2:23; 5:14; 7:10; 9:13).
7. Корень shelov (Исход 26:7 — скрещение двух брусьев); 3-я Царств 7:28; J Ta'anit IV 7; *Thesaurus Totius Hebraitatis,* Vol. XI , p. 5482.
8. *Babylonisch-Assyrisches Glossar,* p. 106b.
9. *Zaqapu* and *Suqalulu: ibid.,* pp. 115a, 284b.
10. *Zaqaf* = «повесить»; *zaqifa* = «столб» - B Babba Metzia 59b & 83b; B Avodah Zarah 18b; B Megillah 16b.
11. Kittel, *Gekreuzigt Werden,* p. 284.
12. B Sanhedrin 46b; Sifrei Devarim 221; Midrash Tanna'im. Devarim 21,22. Вариант Midrash'a: он повешен живым; вариант Талмуда опускает слово «живым».

13. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, p. 243; Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Kumran* (Engl. transl. by Vermes), p. 269.
14. "Affront to God" – «оскорбление Богу» – перифраза, примененная переводчиками Библии на английском языке в издании Bible for the Jewish Publication Society of America (Philadelphia, 1962, p. 364). Более точным является перевод в издании King James, London: "for he that is hanged is accursed of God" – «ибо повешенный проклят Богом».
15. Josephus *Antiquities*, 13,4,2; *Wars*, 1,4,6.
16. I Macc. 7:15.
17. Buechler, *Die Todesstrafen der Bibel und der nachbiblischen Zeit*, p.703; Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 269, n. 2; Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 177.
18. M Sanhedrin VII 1.
19. Перевод в версии King James неверен: слова «он будет предан смерти» должны быть в прошедшем времени.
20. B Sanhedrin 46b: Следует затянуть заседание суда поближе к заходу солнца, так что казнь последует за приговором без промедления. B Sanhedrin 88b.
21. M Sanhedrin VI 4.
22. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, p. 123.
23. Yonathan ben Uziel, Второзак. 21:23.
24. M. Sanhedrin VI 4; Sifrei Devarim 221.
25. B Sanhedrin 34 b. Среди ученых существует мнение, что в древнем Израиле казнили определенных преступников через повешение (живыми). Однако до сих пор нет доказательства подобной теории.
26. В Талмуде говорится, что гив'ониты повесили (живыми) сыновей Саула, но возможно, что они это сделали по своим законам и обычаям, и это не относится к законам и обычаям Израиля.
27. См.: прим 3 и 22, *supra*.
28. Hentig, *op. cit.*, Vol. I, p. 254; Herodotus III, 125, 159.
29. Точная дата этих переводов неизвестна. Впервые они упоминаются в одиннадцатом столетии. О подробностях см.: Zunta, *Die gottesdienstlichen Vortrage der Juden*, Chap. 5.
30. Midrash Ruth Rabba 1.
31. M Sanhedrin VII 3: удушение причиняется двумя людьми (свидетелями), стягивающими узел вокруг горла приговоренного – каждый в свою сторону, пока не наступает удушение. См.: H. Cohn, *The Penology of the Talmud*, Chap. II.
32. Следует обратить внимание, что нет ничего похожего между повешением и способом удушения, описанным в предыдущем примечании. Считается, что, заменив

повешение удушением, переводчики опирались на домишнаистское предание: см.: Joseph Heinemann, "Targum Shemot 22,4 Vehahalakha Hakeduma," p. 296. Эту гипотезу нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Однако странно, что столь древнее предание не оставило по себе следа кроме этого позднего перевода.

33. M. Sanhedrin VI 4. Также см.: прим. 44 к гл. 5, *supra*.
34. J. Hagigah II 8; Rashi (Shlomo Yitzhaki) *ad* Sanhedrin 44b.
35. Graetz, *op. cit.*, Vol. III, p. 152; Dubnow, *op. cit.*, Vol. II, p.117.
36. M Sanhedrin VI 4; B Sanhedrin 46a.
37. Это был тот же Шим'он бен-Шетах, оправдавший убийцу, пойманного *in flagrante delicto* единственным свидетелем – за отсутствием второго свидетеля, как того требует закон: B Sanhedrin 37b. В другом случае он постановил: косвенные улики, будь они даже неоспоримо убедительны (как, например, наличие трупа и запачканного кровью человека, убегающего с окровавленным ножом в руке), – недостаточны для вынесения этому человеку смертного приговора (*ibid.* и B Shevu'ot 34a). Когда суд обвинил и предал казни одного из двух лжесвидетелей, не обвинив и не предав казни другого, он заклеймил эту казнь судебным убийством (T Sanhedrin VI 6). И он же, Шим'он бен-Шетах, председательствуя на судебной сессии, защитил и поддержал достоинство суда даже против посягательства царя, когда он потребовал от монарха предстать перед судом и ответить на обвинения, выдвинутые против него (B Sanhedrin 19a.).
38. Колдуньи и чародеи подлежали побитию камнями: M Sanhedrin VII 4.
39. Maimonides, Commentary *ad* M Sanhedrin VI 6; Rashi (Shlomo Yitzhaki) *ad* B Sanhedrin 45b.
40. M Sanhedrin VII 11.
41. B Sanhedrin 67b.
42. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, Vol. I, p. 211, пишет, что в те времена «еврейские женщины, будучи менее образованными и более суеверными, чем мужчины, непреодолимо поддавались соблазну практиковать чародейство. Талмуд неоднократно говорит о том, что «большинство женщин – колдуньи» (J Sanhedrin VII 19, 25; B Sanhedrin 67a) и что даже набожные женщины занимаются ворожбой (Soferim 15). Даже жестокая казнь восьмидесяти женщин Ашкелона фанатичным Шим'оном бен-Шетахом не могла искоренить обычай, глубоко внедренный в быт того времени».
43. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, p. 13.
44. M Sanhedrin IX 6; прим. 34 к гл. 5, *supra*.
45. B Sanhedrin 8b, 80b; Allon, *Mehkarim Betoledot Yisrael*, Vol. I, p. 103.
46. B Sanhedrin 82a; прим. 25 к гл. 8.

47. *De Legibus Specialibus,* I 55.
48. Winter, *op. cit.,* pp. 74 ff., выдвинул теорию, что способ удушения, описанный в Мишне, был введен для осуществления казни втайне: с прекращением уголовной юрисдикции в 70 году н. э. (после разрушения Храма – см.: прим. 43 к гл. 2, *supra*) еврейские суды в оккупированной римлянами Иудее продолжали действовать подпольно и были вынуждены избегать публичных смертных казней. «Способы казней, применяемые в прошлом: побиение камнями, обезглавливание, сжигание, – были бы открытым ущемлением имперской власти, чего римские власти не потерпели бы. Удушение и вливание в горло расплавленного металла (что подпадало под категорию «сжигания»), было проще скрыть. По этой причине раввины, до тех пор дотошно выполнявшие предписания Торы, прибегли к казни через удушение, введя, таким образом, способ законного умерщвления, незнакомый еврейскому закону» (Winter, *ibid.*) Эта теория, предполагая заранее, что прекращение еврейской уголовной юрисдикции было результатом римского декрета о роспуске еврейских судов, неправильно представляет как римский, так и еврейский законы: с одной стороны, мы не имеем никаких сведений о подобном римском декрете 70 года н. э.; с другой – еврейские источники снабдили нас богатым материалом, доказывающим, что еврейская судебная практика прекратилась по причине падения Храма именно в соответствии с еврейским законом и по еврейской инициативе (B Sanhedrin 52b; B Ketubot 30a; *et al.*) Не считая уже упомянутых нами чрезвычайных мер, еврейские суды перестали осуществлять высшую меру наказания не из-за того, что римский декрет запрещал им это, но потому, что их правомочие исчерпалось по их собственному закону. Им нечего было скрывать от римлян, но они не присвоили бы право, отнятое у них единственным законом, ими признанным, – еврейским. (См. также: H. Cohn, *The Penology of the Talmud,* p. 61).
49. Для подробного ознакомления с медицинскими последствиями распятия и с возможными причинами смерти, им вызванными, см.: Blinzler, *Der Prozess Jesu,* pp. 185 ff.
50. B Sanhedrin 43a. Этот милосердный обычай стал законом: Маймонид постановил, что на пути к месту казни приговоренному следует дать вина с пряностями до полной потери чувств и лишь тогда казнить (Mishneh Torah, Hilkhot Sanhedrin 13,2).
51. Justinus, 22,7.
52. Mommsen, *op. cit.,* p. 918.
53. Suetonius, *Claudius,* 34.
54. Mommsen, *op. cit.,* p. 919.

55. *Apologiae*, 1,35; *Dialogus*, 97,3.
56. Hentig, *op. cit.*, Vol. I, pp. 255 - 256.
57. Эта теория привлекла таких романистов, как George Moore (*The Brook Kerith*) и D. H. Laurence (*The Man who Died*).
58. Schonfeld, *op. cit.*, pp. 155 ff.
59. *Autobiography*, 75.
60. Так как кровь живого человека чиста, но кровь мертвого человека нечиста и оскверняет прикасающегося к ней, возникал вопрос (важный для готовящегося к жертвоприношению или к другим религиозным функциям): когда кровь распятого на кресте перестает быть чистой и превращается в нечистую — наступление момента смерти казненного не всегда было дано точно установить. Это относится также и к другим способам казни или смерти, наступившей от потери крови (M Ohalot III 5; Ohalot TIV 10).
61. M Shabbat VI 10.
62. B Shabbat 67a.
63. J Shabbat VI 9.
64. Maimonides, Mishneh Torah, Hilkhot Shabbat 6, 10.
65. Maimonides, Commentary *ad* M Shabbat VI 10.
66. Plinius, *Historia Naturalis*, 28, 36.
67. Hentig, *op. cit.*, Vol. I, p. 257.
68. B Sanhedrin 46b. См.: прим. 12, *supra*.
69. Josephus, *Antiquities*, 17,10,10; *Wars* 2,5,2.
70. Josephus, *Antiquities*, 20,5,2.
71. Josephus, *Wars*, 2,12,6.
72. *Ibid.*, 2,13,2.
73. *Ibid.*, 2, 14,9.
74. *Ibid.*, 5,11,1.
75. M Yevamot XVI 3.
76. J Yevamot XVI 3.
77. B Yevamot 120b; см. также: Maimonides, Mishneh Tora, Hilkhot Geirushin 13, 18.
78. Hentig, *op. cit.*, Vol. I, p. 257, n. 1.
79. Rashi (Shlomo Yitzhaki) *ad* B Yevamot 120a.
80. Tossafot *ad* Yevamot 120a (*q.v. Ve'ein Me'idin*).
81. T Gittin VII 1; B Gittin 70b.
82. B Gittin 70b.
83. Strauss, *op. cit.*, pp. 136-138; Craveri *op. cit.*, pp. 395 ff.
84. Paulus, 3,5,8; 5,21,4.

85. Mommsen, *op. cit.,* p. 918.
86. *Ibid.,* pp. 918 ff.
87. *Annales,* 14,48.
88. Hentif, *op. cit.,* Vol. I, p. 254.
89. *In Verrem,* 5,64.
90. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 535.
91. *Ibid.,* p. 539.
92. Winter, *op. cit.,* p.106.
93. Olmstead, *op. cit.,* p. 241 (Иоанн 19:35).
94. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 535.
95. Nicholas d Lira (XIV cent.) Цит. по: Goguel'ем, *Ibid,* p. 546: "Talis enim potatio aceti mortem accelerat, ut dicunt aliqui".
96. B Keritot 18b.
97. Renan, *op. cit.,* p. 439.
98. Strauss, *op. cit.,* p. 136; Klausner, *Jesus von Nazareth,* p. 490. Craveri: «Мы можем отвергнуть утверждение Матфея, что вино было смешано с желчью. Настойчивое усилие приспособить библейское пророчество еще раз породило нелепость».
99. «И будут трупы народа сего пищею птицам небесным и зверям земным, и некому будет отгонять их» (Иеремии 7:33); «Тяжкими смертями умрут они и не будут ни оплаканы, ни похоронены; будут навозом на поверхности земли; мечем и голодом будут истреблены, и трупы их будут пищей птицам небесным и зверям земным» (Иеремии 16:4). Или Псалтирь (78:2): «Трупы рабов Твоих отдали на снедение птицам небесным, тела святых Твоих зверям земным».
100. B Sukka 52a.
101. Strauss, *pl. cit.,* pp. 143-144.
102. Goguel, *op. cit.,* Vol. II, p. 462.
103. *Ibid.,* p. 545, n. 2.
104. Suetonius, *Augustus,* 67.
105. Suetonius, *Tiberius,* 44.
106. Firmicus Maternus, 8,6; Victor, *Caesares* 41.
107. Eusebius, *Historia Ecclesiae,* V 21.
108. Keim, *op. cit.,* p. 347.
109. Berger, *op. cit., q.v. 'Spolia',* p. 712. Craveri, *op. cit.,* p. 398: «Дележ имущества казненного между его палачами производился по римскому обычаю: *lex de bonis demnatorum*».
110. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* p. 52.

111.Schonfeld, *op. cit.*, pp. 165 ff. & *passim* .

112. Digesta 48,24,1; Tacitus, *Annales,* 6,29.

113. Cicero, *Pro Rabirio Perduellionis Reo,* 5,16; Hentig, *op. cit.*, Vol. I, p. 254.

114. Mommsen, *op. cit.,* p. 989.

115. Ulpian, Digesta, 48,24,1; Paulus, Digesta 48, 24, 3.

116. Flavius, *Wars,* 4,5,2.

117. M Sanhedrin VI 5.

118. Semahot II 7 & 11.

119. J kilayim IX 4; J Terumot VIII 10; M Shabbat XXIII 46 M Sanhedrin VI 5.

ПЕТР И ПАВЕЛ

1. См.: гл. 2, *supra.*
2. См.: гл. 3, *supra.*
3. M Makkot III 15; см.: прим. 34 и 33 к гл. 7, *supra.*
4. Гамлиэль был *Насси*, т.е. президент: B Shabbat 15a; B Sanhedrin 11a; T Sanhedrin II 5. Его канцелярия находилась в Зале Тесаного Камня, где заседал Синедрион (см.: прим. 9 к гл. 5, *supra*): M Pei'ah 6; Mantel, *op. cit.,* pp. 1 – 28.
5. Klausner, *From Jesus to Paul,* Vol. I, p. 266.
6. Josephus *Antiquities,* 20,5,1.
7. Eduard Meyer, *op. cit.,* Vol. II, p. 404; Schuerer, *op. cit.,* Vol. I, p. 543.
8. Josephus, *Antiquities,* 20,5,2.
9. *Ibid.*
10. См.: E. Meyer, *op. cit.,* Vol. II, p. 403.
11. Klausner, *From Jesus to Paul,* Vol. I, p. 211 - 212; 264 - 266.
12. Brandon, *Jesus and the Zealots,* , p. 101.
13. См.: гл. 5, *supra.*
14. См.: прим. 34 к гл. 7.
15. См.: прим. 3, *supra.*
16. B Shabbat 88b.
17. M Sanhedrin VI 1; См.: Maimonides, Mishńeh Torah, Hilkhot Sanhedrin 14,2.
18. Eduard Meyer, *op. cit.,* Vol. III, p. 226.
19. *Ibid.,* p. 227; Brandon, *Jesus and the Zealots,* pp.167 - 168.

20. Josephus, *Antiquities,* 20,9,1; По мнению Eusebius, *HistoriaEcclesiae,* II 23, Иаков был осужден за его провозглашение Иисуса Сыном Бога, но это, несомненно, более позднее толкование.
21. Eduard Meyer, *op. cit.,* Vol. III, p.227, n. 2; Eusebius, *Ibid.,* II 23 - 24 & 25,3.
22. Goguel, *op. cit.,* Vol. I, p. 105, n. 1.
23. Lietzmann, *History of the Early Church,* Vol. II, pp. 94 ff.
24. Усилия согласовать противоречивые тексты остались безуспешными, как, например, попытка соединить четыре Евангелия в одно: *Ibid.,* p. 90.
25. Blinzler, (В *Zum Prozess Jesu,* pp. 50 - 51) принимает одну строфу (1-е к Фессалоникийцам 2:15) за неоспоримое доказательство еврейской (в отличие от римской) ответственности за смерть Иисуса. Однако по причинам, изложенным в тексте, мы смеем утверждать, что это выражение Павла вряд ли может служить «уликой» и что оно не имело целью констатировать факт. Michel, *Fragen zu 1 Thesaloniker* 2, 14 - 16.
26. Bachmann, *Der erste Brief andie Korinther,* p.123.
27. Goguel, *op. cit.,* Vol. 1, pp. 112 - 113.
28. Dibelius, *Die Geisterwelt im glauben des Paulus,* pp. 89 ff; Lietzmann, *An die Korinther,* pp. 11 ff.
29. Освобождение от ответственности (в смерти Иисуса) явственно чувствуется в 8-й строфе: «потому что, если бы они знали это, не распяли бы тогда Господа славы» — кто бы они ни были, они действовали по невежеству и по ошибке, но не по злобе и вражде. И см.: Isaac, *op. cit.,* p. 413.
30. О том же: Isaac, *op. cit.,* pp. 414 - 416.
31. Ehrlich, *Paulus und das Schuldproblem,* pp. 45 ff.
32. Parkes, *op. cit.,* pp. 52-59.

«КРОВЬ ЕГО НА НАС И НА ДЕТЯХ НАШИХ»

1. Eusebius, *Historia Ecclesiae,* III 5,5.
2. Josephus, *Wars,* 2,18,8.
3. Flannery, *The Anguish of the Jews,* p. 28.
4. Schelkl, *Die Selbstverfluchung Israels nach Matthaeus,* 17, 23 - 25.
5. M Sanhedrin IV 5.
6. H. M. Cohn, *Sein Blut komme ueber uns,* pp. 82 ff.

7. Bienert, *op. cit.,* p.27.

8. Klausner, *Jesus von Nazareth,* p. 48 *et al.*

9. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition,* p. 305; Dibelius, *Formgeschichte desd Evangeliums,* p. 137; Bienert, *op. cit.,* pp. 30-31; Isaac, *op. cit.,* pp. 410 ff.; Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth,* p. 115; Winter, *op. cit.,* pp. 55 - 56.

10. С другой стороны: Blinzler, *Der Prozess Jesu,* pp. 230 - 232; Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte,* p. 101; Schelkle, *op. cit.,* p. 153; MacRuer, *op. cit.,* pp. 71 - 72.

11. Maurer, *New Testament Apocrypha* (ed. Wilson), p.179.

12. *New Testament Apocrypha* (ed. Wilson), p. 183.

13. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 303, n. 2.

14. Bienert, *op. cit.,* pp. 23, 31.

15. *Contra Judaeos,* Cap. 8.

16. St. Augustine, Commentary on Psalm 50 & *Contra Faustus,* 13,10; и в письме от Папы Иннокентия III мы читаем: «Господь превратил Каина в странника и беглеца в мире сем и оклеймил чело его, чтобы каждый, кто опознает его, не убил бы его. Также и евреи, против которых вопиет кровь Христа: хотя они и достойны смерти, но как скитальцы должны они оставаться на земле, до тех пор пока лице их не исполнится стыда и пока не будут они просить имени Господа Иисуса Христа» (Flannery, *op. cit.,* p. 102).

17. Sulpicius Severus, (IV в.) цит. по: Flannery, *op. cit.,* p. 51.

18. St. Augustine, *Contra Judaeos,* 15 (в перев. Flannery, *op. cit.,* p. 50).

19. St. John Chrysostom (344 - 407), *Homilies against the Jews,* 6,2 (Flannery, *op. cit.,* pp. 47 - 49).

20. *Ibid.,* 1, 4 - 6.

21. *Ibid.,* 7,1.

22. Isaac, *op. cit.,* p. 411, цитирует аббата Людовика Ришарда (Israel et la Foi Chretienne,) где задается очень уместный вопрос: «неужели Бог избрал этих яростно враждебных людей, столь шумно требующих у Пилата [áмерти Иисуса], как уполномоченных представителей Его народа — и если не Бог избрал их, то кто?»

23. Flannery, *op. cit.,* pp. 62 - 63, говорящий не о «верующих», а о людях, «введенных в заблуждение».

24. Schelkle, *op. cit.,* p. 155.

«ДЕЯНИЯ ПИЛАТА»

1. Prologue to the Acts of Pilate. Перев. на англ. яз. этого и всех последующих примечаний в этой гл. взяты из *New Testament Apocrypha* (ed. Wilson), pp. 449 ff. (Scheidweiler).
2. О различных взглядах на датирование *Деяний*, см.: Scheidweiler, *(ibid.,)* p. 444.
3. Mommsen, *Die Pilatus-Acten,* p. 198.
4. Goguel, *op. cit.,* Vol. I, p. 158.
5. Von Dobschuets, *Der Prozess Jesu Nach den Acten Pilati,* pp. 89 ff.
6. Mommsen, *Die Pilatus-Acten,* p. 205.
7. Кн. Левит: «Не клянитесь именем моим во лжи» (19:12) Исход: «не прои зноси имени Господа, Бога твоего напрасно» (20:7). Обе заповеди указывают на то, что гражданская присяга или клятва вполне законны. Cf. Mekhita Yitro 7.
8. Sanhedrin 67a; B Shabbat 104b; см. также: гл. 12, *infra.*
9. Mommsen, *Die Pilatus-Acten,* p. 202.
10. Scheidweiler, *op. cit.,* p.458, n. 1.
11. См.: гл. 10, *supra.*
12. См.: прим 10, *supra.*
13. См. гл. 10, *supra,* текст к прим. 21.

ВНЕХРИСТИАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ

1. Для сжатого изложения происхождения, обьема, содержания и датирования талмудической и мидрашистской литератур, см.: Stark, *Introduction to the Talmud and Midrash.*
2. Klausner, *Jesus von Nazareth,* pp. 18 - 54, считает, что недостаточность талмудических источников в этом отношении неудивительна. Он указывает, что мы не знали бы почти ничего о (к примеру) восстании Маккавеев, будь мы ограничены сведениями, почерпнутыми лишь из Талмуда. По мнению Клаузнера, Иисус жил в бурную эпоху, когда национальное внимание было сосредоточено на других, более важных событиях, потому он прошел сквозь еврейскую историю почти незамеченным.
3. Baraitha («чуждый», «посторонний») — общее название учения периода Мишны, не вошедшее в Мишну. См.: Stark, *op. cit.,* p. 4.
4. B Sanhedrin 43a.

5. Justin, *Dialogus cum Triphone Judaicus,* гл. 69.
6. B Shabbat 104b; T Shabbat XI 15.
7. M Sanhedrin VII 10.
8. B Sanhedrin 67a.
9. M Sanhedrin VII 6.
10. Goguel, *op. cit.,* Vol. I, p. 72.
11. Buechler, *Die Toddestrafen der Bibel und der nachbiblischen Zeit,* pp. 701 - 702.
12. M Sanhedrin VI 4.
13. Buechler, *Die Toddestrafen,* pp. 701 - 702; Jost, *of.cit.,* Vol. I, p. 403, n. 1.
14. M Sanhedrin VI 1.
15. B Sanhedrin 46b.
16. R. Yehudah, M Sanhedrin XI 4.
17. B Sanhedrin 89a.
18. Goguel, *op. cit.,* Vol. I, pp.71 - 72.
19. B Sanhedrin 33b.
20. B Sanhedrin 67a.
21. M Sanhedrin VII 10.
22. Maimonides, Mishneh Torah, Hilkhot Sanhedrin 11,5.
23. B Sanhedrin 67a; B Shabbat 104b.
24. Kohut, *Arukh Hashalem,* Vol. II, p. 119.
25. T Sanhedrin X 11; J Sanhedrin VII 25.
26. Такое отождествление мы находим впервые у Рабби Хисда (III в. н. э.): B Shabbat 104b , но оно было опровергнуто уже средневековыми толкователями. См.: Tossafot, *ad loc., q.v.* "Ben-Stada."
27. Cf. M Avot I 6.
28. B Sota 46a; B Sanhedrin 107b.
29. Большинство изъятых цензорами отрывков перепечатаны в Rabbinowitz, *Dikdukei Sofrim,* и цитируются здесь по этому труду.
30. Stark, *op. cit.,* p. 78.
31. *Ibid.,* p. 274, n. 17.
32. Parkes, *op. cit.,* p. 110; cf. T Sanhedrin XIII 5; B Shabbat 116a.
33. Josephus, *Antiquities,* 18,3,3.
34. *Ibid.,* 20,9,1.
35. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 361.
36. *Contra Celsum* 1,47.
37. Walter Bauer, *The Works and Sufferings of Jesus,* p. 436.
38. Goguel, *op. cit.,* Vol. I, pp. 78-81; Klausner, *Jesus von Nazareth,* pp. 55 - 56.

39. Thomas Reinach, *Josephe sur Jesus,* p. 13.
40. Schuerer, *op. cit.,* Vol. I, pp. 547 ff.; Winter, *Josephus on Jesus, passim;* Zeitlin, *The Christ Passage in Josephus, passim.* Goguel, *op. cit.,* Vol. I, p. 82, пишет: «так как Иосиф Флавий чувствовал, что невозможно писать о христианстве без упоминания о его мессианском элементе, он предпочел молчать, чтобы не подвести иудаизм под обвинение в компрометирующей связи с движением, бывшим уже тогда в немилости у властей». В примечании (*Ibid.*,) Goguel пишет, что Justus из Тивериады, автор *Chronicles* и *History of the Jewish War,* «написанных в то же время и в том же духе, как и труды Иосифа Флавия, тоже не упоминает ни об Иисусе, ни о христианстве. Что же касается Филона Александрийского, то его умалчивание об Евангелии достаточно объяснимо тем, что он умер в 50 г. н. э., и нет доказательства, что христианство достигло Александрии до этой даты».
41. Brandon, *Jesus and the Zealots,* pp. 362, 363; Eisler, *Iesus Basileus u Basileusas,* Vol. I, pp. 873 ff.; Norden, *Josephus und Tacitus ueber Jesus Christus und eine messianische Prophetie,* pp. 244 - 253.
42. Или «обвинительный акт»: Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 363, n. 3.
43. *Historia Ecclesiae,* I 11; *Demonstratio Evangelica,* III 3.
44. Lietzmann, *History of the early Church,* Vol. III, p. 44.
45. *Ibid.*
46. *Historia Ecclesiae,* I 9. Эти записки похожи на мемуары Пилата, изданные в 311 г. императором Максимином: см.: Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth,* p. 153.
47. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 359.
48. Josephus, *Wars,* 2,174; Паскаль, *'La Prise de Jerusalem de Joseph le Juif',* Vol. I, pp. 149 - 150 (перевод с франц. мой — *X. K.*). Цит. Брандоном, *Jesus and the Zealots,* pp. 366 - 367.
49. Josephus, *Wars,* 5,195.
50. Berendtsand Grass, *Flavius Josephus vom juedischen Kriege nach der slavischen Uebersetzung, passim.*
51. Zeitlin, *The Hoax of the Slavonic Josephus,* pp. 177 ff.; Williamson, *The World of Josephus,* pp. 309 - 310; Goguel, *op. cit.,* Vol. I, pp. 90-91.
52. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist,* pp. 383 ff.; Thackeray, *Josephus: The Man and the Historian,* pp. 34 ff.
53. Brandon, *Jesus and the Zealots,* p. 367.
54. Goguel, *op. cit.,* Vol. I, p. 84, n. 1.
55. *Ibid.,* p. 87.
56. Некоторые переводчики вместо «несмотря на...» пишут «соответственно с...» что, несомненно, является ошибкой.

57. Некоторые толкователи объясняют эту надпись как «надпись в Храме в память распятия Иисуса». Goguel, *op. cit.*, Vol. I, p. 90 – «еврейские власти считали эту надпись оскорблением национального достоинства евреев и ответили собственной надписью в Храме».

58. Goguel, *op. cit.*, Vol. I, pp. 89 - 90.

59. Suetonius, *Claudius*, 25,4.

60. Suetonius, *Nero*, 16.

61. Goguel, *op. cit.*, Vol. I, pp. 97 - 98.

62. Tacitus, *Annales*, XV 44.

63. Hochart, *De l'Authenticite des Annales et des Histoires de Tacite*, и *Nouvelles Considerations au Sujet des Annales et des Histoires de Tacite*, *passim;* Drews, *Die Christusmythe*, Vol. I, p. 179.

64. Г-н Эйбрахам Тюлин, частный исследователь из Нью-Йорка, пишет нам в письме: «Плиний и другие ученые римляне писали обо всем на свете, но не упомянули ни словом ни Иисуса, ни Понтия Пилата. Это заметно противоречит мнению, что Плиний частным образом рассказал Тациту об Иисусе, казненном Пилатом. Более того, имя Понтия Пилата вообще не упоминается в языческой литературе на латыни, кроме этого отрывка у Тацита...»

65. Harnack, *Der juedische Geschichtsshreiber Hosephus und Jesus Christus*, неоднократно цитируемый Норденом, *op. cit.*

66. Norden, *op. cit.*, pp. 256 ff.

67. Eduard Meyer, *op. cit.*, Vol. I, p. 209; Vol. III, p. 505.

69. Plinius, *Epistulae*, X 96. См.: гл. 6, *supra*.

70. Cf. Gibbon, *The Decline and the Fall of the Roman Empire*, Chap. XVI.

71. Brandon, *Jesus and the Zealots*, p. 226.

ИСКАЖЕНИЕ ПРАВОСУДИЯ

1. T Menahot XIII 22; B Yoma 9a; *et al.* См.: Stark and Billerbeck, *op. cit.*, Vol. I, pp. 195 ff. & Vol. II, pp. 253 ff.

2. См.: прим. 43 к гл. 26, *supra*.

3. Rabbi Tarphon: B Shabbat 116a. Мнение, что эти книги подлежали сожжению, не подтверждается другими исследователями.

4. См. список в *Martyrdoms of the First Century Ascribed to Jews,* Parkes, *op. cit.,* pp. 402 - 404.
5. Trachtenberg, *The Devil and the Jews,* pp. 101 ff.; Flannery, *op. cit.,* pp. 109 - 110.
6. Lea, *The Inquisition of the Middle Ages,* p. 448, n. 1.
7. Trachtenberg, *op cit.,* pp. 140 ff.
8. *Ibid.,* p. 144.
9. Некоторые протоколы вселенских и межрелигиозных собраний представляют собой впечатляющий и ободряющий материал для чтения: Gollwitzer and Sterling, *Das gespaltene Gottesfolk,* в особенности вклад Zimmerli, *Die Schuld am Kreuz,* pp. 32 - 43.
10. Уже и в прошлом коллективная ответственность евреев за смерть Иисуса в последующих поколениях принималась с сомнением. С появлением «либеральных» биографов Иисуса в прошлом столетии это сомнение росло и ширилось. Тем не менее предубеждение и враждебность оставались в силе: уверенность в еврейской виновности проникла даже в среду этих «либеральных» историков. Так, один из ведущих и популярнейших либералов, Эрнест Ренан, говорит: «По нашим современным понятиям, моральная вина не передается от отца сыну: никто не обязан давать отчет ни земной, ни небесной власти за то, что он лично не сделал или упустил возможность сделать. Следовательно, каждый еврей, страдающий за убийство Иисуса, имеет право жаловаться: быть может, он был Симоном Киринеяненом, быть может, он не был в толпе, кричавшей 'распни его!' Но народы, как и отдельные личности, несут свою ответственность, и если когда-либо было совершено преступление, за которое должен нести вину весь народ, то этим преступлением было убийство Иисуса. Это было 'судебное' убийство, в том смысле, что главной ее причиной был закон — святая святых того народа. Моисеев закон обрекал на смерть любого за малейшую попытку изменить установленный культ. Бесспорно, что Иисус нападал на этот культ и мечтал уничтожить его...Это был отвратительный закон, закон суровой старины, и герой, посягнувший на него, должен был прежде всего подчиниться ему. Увы! лишь по истечении восемнадцати столетий пролитая тогда кровь дала плод. В течение веков люди погибали на кострах во имя его, и жертвы были такими же благородными мыслителями, как и он сам. Даже сегодня в странах, называющих себя христианскими, религиозные проступки строго наказуемы. Христианство было нетерпимо, но нетерпимость не свойственна христианству. Она свойственна иудаизму, в том смысле, что иудаизм был первым, облекшим религию теорией неограниченности, требуя, чтобы каждый новатор был побит

камнями и повешен каждым и всяким» pp. 411-412 (перев. с франц. мой. – *Х. К.*).

Нелегко будет разобраться моралисту, что хуже: возложить ли вину на сыновей за грехи отцов их, или вменить последующим поколениям ответственность за плохие законы, установленные их предками? Мне кажется, что «современные идеи» чужды тому и другому. Скрытая логика подобного сорта «национальной» ответственности всецело принадлежит теологии, и даже если такие люди, как Ренан, не хотели бы в этом признаться, они являются глашатаями классической схоластической теологии.

Евреи укоряются (и преследуются) не столько за причиненное Иисусу ими или их праотцами, сколько за то, что они, наперекор всему, остались верными своему древнему закону. Не за их деяния или упущения, а за их жестоковыйность и упрямство. Обращение евреев в новую веру является прямым христианским заданием независимо от смерти Иисуса. И еврейский закон, якобы бывший причиной смерти Иисуса, превратился в символ, по которому его убийцы могут с легкостью быть опознаны.

Для перечня многих других теорий о еврейской ответственности за смерть Иисуса, см.: Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue; The Foundations of Judaism and Christianity, passim;* Flannery, *The Anguish of the Jews, passim;* и обширную литературу об истории антисемитизма.

11. Von Hippel, *Die Perversion von Rechtsordnungen,* pp. 187 ff.
12. Schonfeld, *The Passover Plot, passim,* выдвигает теорию, что Иисус хотел своего осуждения и распятия и до конца вел себя соответственно. С этой теорией согласны многие теологи и романисты, и оспаривать ее очень трудно.
13. Brandon и его книги, *Jesus and the Zealots,* и *The Trial of Jesus of Nazareth,* в отдельности.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ТЕРМИНЫ

Еврейские

Аггада (или Ӽаггада) — букв. «повествование». Части Устного Закона, не носящие характер религиозно-юридической регламентации и не входящие в Ӽалаху (см.). Включает притчи, легенды, философско-теологические рассуждения и т. п.

Ал-пи херев (עַל פִּי חֶרֶב) — убиение мечом. Один из видов смертной казни по еврейскому закону.

Гемара — букв. «завершение», «изучение», «воспринятое от учителя». Свод дискуссий и заключений Мишны (см.), включающий постановления и уточнения Закона.

Мидраш — букв. «изучение», «толкование» Закона.

Мишна — собрание еврейского Устного Закона, включающее Мидраш (см.), Ӽалаху (см.) и Аггаду (см.); древнейшая часть Талмуда (см.).

Саддукеи — аристократическое сословие в Иудее конца эпохи Второго Храма. Одно из двух главных религиозно-политических движений того времени (см. также, *фарисеи*). Отрицали воскресение из мертвых, загробную жизнь и фарисейский Устный Закон. Придерживались исключительно предписаний Письменного (Библейского) Закона.

Секила (סְקִלָה) — «побиение камнями». Один из видов смертной казни по еврейскому закону.

Серейфа (שְׂרֵיפָה) — «сожжение»: вливание в горло расплавленного металла. Один из видов смертной казни по еврейскому закону.

Sella (סֶלַע) — скала — трон римского прокуратора.

Синедрион, Великий (Семидесяти Одного) — верховный орган религиозной, юридической и политической власти в Иудее в период римского владычества.

Синедрион, Малый (Двадцати Трех) — судебная инстанция. Разбирал уголовные дела и гражданские иски по еврейским законам (Письменному и Устному), вплоть до преступлений, каравшихся смертной казнью.

Талмуд — свод еврейского гражданского и обрядового законов и преданий, включающих Гемару (см.), Мишну (см.) и предшествующие им писания.

Телия תְלִיָה (от «тало» — תלה, «повесить») — «повешение».

Фарисеи — букв. «толкователи» (Закона). Одно из двух главных религиозно-политических течений в Иудее конца периода Второго Храма (см. также, ***саддукеи***). Придерживались как Письменного, так и разработанного ими Устного Закона. Благодаря старательно приписываемым им евангелистами чертам характера, слово «фарисей» стало в нееврейском понимании синонимом лицемерия и ханжества.

Халаха — нормативная сторона иудаизма, регулирующая порядок религиозной, семейной и гражданской жизни евреев.

Целива (от «цалов» — צָלַב, «распинать») — распятие.

Латинские

A fortiori — тем более.

Abolitio — объявить недействительным.

Absolutio — оправдание, освобождение (подсудимого).

Ad hoc — экстренный.

Ampliatio — расширение процесса.

Anquisitio — следствие.

Apparitores — судебные чиновники.

Bone fide — искренне, чистосердечно.

Calumnia — навет, ложный донос.

Calvary — череп (скала, где, по Евангелиям, Иисус был распят, описывается как похожая на череп (арам. 'гулголта', отсюда: Голгофа).

Causa poenae — причина наказания.

— центурия (кентурия): сотня (римское воинское подразделение).

Centurion — (кентурион): командующий центурией.

Cohors — когорта: римское воинское подразделение (6 центурий).

Condemnatio — осуждение.

Crimen Laesae Maiestatis — обвинение в оскорблении императорского достоинства.

Crudellisimum et teterim supplicium — жесточайшее наказание.

Crux interpretum — помеха, камень преткновения.

Ecclesia abhorret e sanguine — «Церковь питает отвращение к кровопролитию».

Ex officio — в силу должности.

Ex silentio — букв. 'в молчании'; (***юрид.***) за неимением доказательств от противного.

Flagellatio — бичевание.

Flagrante delicto — на месте преступления.

Furca — вилка, рогатка (орудие пытки).

Imperium merum — абсолютная власть.

In camera — (*юрид.*) при закрытых дверях.

Indulgentia criminum — снисходительность, милость, амнистия.

"Infamis stipes" — «позорная перекладина» (креста).

In forum — открыто, всенародно.

"Infelix lignum" — «неплодоносное дерево» (крест).

Ius Gladii — право меча.

Legio — легион: римская воинская часть (4200-6000 пехотинцев и 300 кавалеристов).

Lex Julia Maiestatis — Юлианский Закон (учрежденный Юлием Цезарем) о неприкосновенности императорского достоинства.

Locum tenens — заместитель.

Locus standi — признанный статус.

Logia — выражения, приписываемые Иисусу, но не включенные в канонизированные Евангелия.

Magistratus — судья; правительственное должностное лицо.

More Maiorum — умершие предки.

Patibulum — перекладина креста.

Petitio principii — логическое заблуждение, в котором заключение принимается за само собой разумеющееся.

Praetorium — резиденция римского прокуратора, где он судил преступников.

Praevaricatio — притворство; сговор обвинителя с обвиняемым, направленный на искажение правосудия.

Prima facie — на первый взгляд.

Privilegium Paschale — пасхальное помилование.

Provocatio — право апелляции.

Quaestio — допрос.

Rector — судья.

Res integra — Нетронутый, в силе.

Sacrilegia — святотатство, поругание святыни

—обособленная канцелярия прокуратора.

Sine qua non — качество (или ситуация), необходимые для чего-нибудь.

Sui generis — особенный, не такой, как все.

Summum supplicium — высшая мера наказания.

Tergiversatio — прекращение обвинителем судебного процесса.

Titulus — надпись, объявление. Прибивались к кресту с обозначением преступления, за которое преступник был осужден на распятие.

Термины

Tribunus — трибун, римский офицерский чин.

Velum — завеса (в судебном зале praetorium'а).

Vox populi vox dei — «глас народа — глас Божий».

Греческие

Archontes — духовные вожди.

Kakourgoi — преступники, злодеи.

Krima, krisis — судебное разбирательство уголовного дела.

Lestai — разбойники.

Strategoi — офицеры.

Sumbulion — судебное разбирательство гражданского иска.

Tetrarchus — князь, властитель.

Зелоты (евр. קנאים) — букв. 'ревнители': радикальное течение в освободительном движении против римского владычества в Иудее в конце эпохи Второго Храма.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИЕРУСАЛИМСКИЙ ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР

P.O.Box 37106, Jerusalem 91370, tel/fax **02-624 53 11**

ВЫПУСТИЛ В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:

ДИНА РУБИНА

Уроки музыки

Повести и рассказы разных лет

ИГОРЬ ГУБЕРМАН

Открытый текст

Подарочное издание

ИГОРЬ ГУБЕРМАН

Гарики из Иерусалима

(Три дневника) с рисунками Якова Блюмина

АЛЕКСАНДР И ЛЕВ ШАРГОРОДСКИЕ

Иерусалимские сны

АЛЕКС РЕЗНИКОВ

Иерусалим: улицы в лицах

Книга о людях, именами которых названы улицы израильской столицы

СЕМЬ ДЕТЕКТИВОВ ЮДЖИНА ПЕППЕРОУ

сборник детективных рассказов